LE CULTE D'ISIS DANS LE BASSIN ORIENTAL DE LA MÉDITERRANÉE

II

LE CULTE D'ISIS EN GRÈCE

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME VINGT-SIXIÈME

FRANÇOISE DUNAND

LE CULTE D'ISIS DANS LE BASSIN ORIENTAL DE LA MÉDITERRANÉE

II

LE CULTE D'ISIS EN GRÈCE

LEIDEN
E. J. BRILL
1973

FRANÇOISE DUNAND

LE CULTE D'ISIS DANS LE BASSIN ORIENTAL DE LA MÉDITERRANÉE

II

LE CULTE D'ISIS EN GRÈCE

AVEC 45 PLANCHES ET 3 CARTES

LEIDEN
E. J. BRILL
1973

ISBN 90 04 03582 6

Copyright 1973 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES DU TOME II

Figures dans le texte VIII
Abréviations IX

I. Le culte d'Isis en Grèce continentale (330 a.C-30 a.C) . 1
- I. Athènes et l'Attique 4
- II. Péloponnèse 17
- III. Eubée 21
- IV. Béotie 29
- V. Phocide et Locride 39
- VI. Étolie; Épire 44
- VII. Thessalie 46
- VIII. Macédoine; Thrace; côte septentrionale du Pont. 52

II. Le culte d'Isis dans la Grèce insulaire (330 a.C.-30 a.C.) 72
- I. La Crète 73
- II. Délos 83
- III. Les Cyclades 115

III. Le développement du culte d'Isis en Grèce à l'époque impériale 130
- I. Athènes et l'Attique 132
    - 1. Le culte d'Isis à Athènes, de l'époque d'Auguste au IVe siècle p.C. 132
    - 2. L'implantation du culte isiaque à Athènes . . 144
- II. L'Eubée 153
- III. Péloponnèse 155
- IV. Béotie — Phocide 167
- V. Étolie — Épire — Thessalie. 178
- VI. Macédoine — Thrace 181
- VII. Crète 205
- VIII. Les îles de l'Égée 211

Table des planches et des cartes 219
Planches I à XLV et trois cartes . . . . à la fin du livre

TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER

Figures dans le texte x
Préface xi
Bibliographie xiii
Abréviations xxx
Introduction 1
I. Politique religieuse des Ptolémées et Hellénisation d'Isis . . . 27
  I. Politique religieuse des Ptolémées 27
    A. La politique des Ptolémées à l'égard d'Isis 27
    B. La création de Sarapis 45
  II. Hellénisation d'Isis 66
II. Le culte d'Isis dans l'Égypte ptolémaïque 109
  I. Les lieux de culte 110
    A. Alexandrie et le Delta 110
    B. Moyenne Égypte et Fayoum 122
    C. Haute Égypte et Nubie 139
  II. Le clergé 162
  III. Le culte 189
    A. Le service journalier 189
    B. Les fêtes 207
Table des planches et des cartes 245
Planches I à XLV et deux cartes . . . . à la fin du livre

TABLE DES MATIÈRES DU TOME III

Figures dans le texte viii
Abréviations ix
I. Le culte d'Isis en Asie Mineure aux époques hellénistique et romaine 1
  I. Lycie — Pamphylie — Pisidie 4
  II. Cilicie — Galatie — Cappadoce 10
  III. Carie — Phrygie 17
  IV. Ionie — Lydie 48
  V. Éolide — Mysie — Troade 84
  VI. Pont — Bithynie 105
    Appendice I 117
    Appendice II 119
    Appendice III 122
II. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques dans la Grèce hellénistique et romaine 136
  I. Le clergé 138
    A. Origine ethnique et origine sociale 138
    B. L'organisation du clergé 145
      1. La hiérarchie sacerdotale 145
      2. Les femmes et le culte isiaque 163
      3. Les catégories intermédiaires 168

C. Vie et moeurs du clergé égyptien 184
II. Le culte 196
A. Le rituel des sanctuaires isiaques 197
1. Les rites relatifs au temple et à la statue cultuelle 197
2. Les rites d'offrande et de consécration 202
3. Les rites de communion 209
4. La prière et l'invocation 213
5. Les instruments du culte 218
a. Objets servant aux offrandes et libations . . 218
b. Objets servant aux fumigations 219
c. Objets servant aux festins rituels 220
d. Objets servant à l'éclairage du sanctuaire et aux cérémonies nocturnes 220
e. Instruments de musique 220
B. Les fêtes 221
1. Le Navigium Isidis ou Ploiaphesia 223
2. Les fêtes d'automne 230
3. Autres fêtes en rapport avec le culte isiaque . . 238
C. Les mystères 243
Prosopographie du clergé isiaque 287
I. Prêtres 287
II. Stolistes 308
III. Néocores et zacores 309
IV. Cleidouques 312
V. Oneirocrites et arétalogues 313
VI. Canéphores et prêtresses 314
VII. Divers 317
Table des planches et des cartes 320
Planches I à XXIII et deux cartes . . . . entre 324 et 325
Indices 325

FIGURES DANS LE TEXTE

Fig. 1. Plan de l'Isieion d'Erétrie. D'après N. Papadakis, *Arch. Deltion,* 1915 22
Fig. 2. Plan de l'Isieion de Gortyne. Communiqué par R. Salditt-Trappmann 75
Fig. 3. Isis ou isiaque (Musée d'Héraklion) 82
Fig. 4. Délos. Plan du Sarapieion A. D'après Ph. Bruneau-J. Ducat, *Guide de Délos,* p. 138, fig. 29 86
Fig. 5. Délos. Plan du Sarapieion C. D'après P. Roussel, *Cultes égyptiens à Délos,* pl. III 88
Fig. 6. Plan du sanctuaire des dieux égyptiens à Théra. D'après H. von Gärtringen, *Thera,* III, p. 84, fig. 70-71 . . . 127
Fig. 7. Plan du téménos des dieux égyptiens. Philippes. D'après P. Collart, *Le sanctuaire des dieux égyptiens à Philippes, BCH,* 1929, pl. I. 194

ABRÉVIATIONS

Les sigles employés pour désigner les revues sont en général ceux de *l'Année Philologique*; il faut y ajouter les sigles suivants:

Opusc. Athen.: Opuscula Atheniensia — Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae. Lund.
PSBA: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Londres.
RT: Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Paris.
Rev. Ég.: Revue Égyptologique. Paris.
ZÄS: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Leipzig.

Les ouvrages les plus fréquemment cités sont désignés de la manière suivante:

T. G. Allen, *BD*: T. G. Allen, *The Egyptian Book of the Dead.*
M. Alliot, *Culte d'Horus*: M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, I-II.
Fr. Bilabel, *Gräko-äg. Feste*: Fr. Bilabel, *Die gräko-ägyptische Feste.*
H. Bonnet, *RÄRG*: H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte.*
A. Bouché-Leclercq, *Lagides* I-IV: A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, I-IV.
Th. Brady, *Reception*: Th. Brady, *The reception of the Egyptian cults by the Greeks* (330-30 B.C.).
E. Breccia, *Iscr.*: E. Breccia, *Iscrizioni greche e latine.*
E. Breccia, *Mon.* I et II: E. Breccia, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine.* I: *Le rovine e i monumenti di Canopo. Teadelfia e il tempio di Pneferôs.* II: *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria.*
CT: A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts.*
Fr. Cumont, *Relig. or.*: Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain.*
A. Erman, *Religion*: A. Erman, *La religion des Égyptiens* (trad. H. Wild).
R. O. Faulkner, *Pyr. Texts*: R. O. Faulkner, *The ancient Egyptian Pyramids Texts*, I-II.
P. Graindor, *TC*: P. Graindor, *Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine.*

H. Haas, *Bilderatlas*: *Bilderatlas zur Religionsgeschichte.*
Th. Hopfner, *Fontes*: Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, I-V.
Th. Hopfner, *Plutarch* I et II: Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, I-II.
H. Junker, *Stundenwachen*: H. Junker, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien.*
H. Junker, *Abaton*: *Das Götterdekret über das Abaton.*

H. Junker, *Pylon*: *Der Grosse Pylon des Tempels der Isis zu Philae.*
H. Junker - E. Winter, *Geburtshaus*: H. Junker - E. Winter, *Das Geburtshaus zu Philae.*
C. M. Kaufmann, *Äg. TK*: C. M. Kaufmann, *Aegyptische Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche.*
C. M. Kaufmann, *Gr. Kor.*: *Graeco-aegyptische Koroplastik.*
H. Kees, *Götterglaube*: H. Kees, *Die Götterglaube im alten Aegypten.*
LD: R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien.*
G. Lefebvre, *Romans et contes*: G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique.*
Fr. Lexa, *Magie*: *La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte.*
R. Merkelbach, *Isisfeste*: R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten.*
S. Morenz, *Rel. égypt.*: S. Morenz, *La religion égyptienne.*
D. Müller, *Ägypten*: D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isisaretalogien.*
M. P. Nilsson, *Gesch. Griech. Rel. II*: M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechische Religion,* II.
W. Otto, *Priester u. Tempel*: W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten,* I-II.
PBR: R. O. Faulkner, *The Bremner Rhind Papyrus* I-II.
P. Perdrizet, *TC Fouquet*: *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet.*
G. Roeder, *Urk.*: G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten.*
G. Roeder, *Äg. Rel.*: G. Roeder, *Die Ägyptische Religion in Texten und Bildern,* II.
P. Roussel, *Cultes ég.*: P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIe au Ier siècle av. J.C.*
H. Schäfer, *Mysterien*: *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III.*
K. Sethe, *Urgesch.*: K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter.*
K. Sethe, *Dram. Texte*: *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen.*
Von Sieglin I et II: *Expedition E. von Sieglin, Ausgrabungen in Alexandria,* I: *Die Nekropole vom Kom esch Schukâfa* (Th. Schreiber) — II: *Die griechisch-aegyptische Sammlung E. von Sieglin* (J. Vogt).
V. Tran Tam Tinh, *Culte d'Isis*: V. Tran Tam Tinh, *Le culte d'Isis à Pompei.*
Urk.: *Urkunden des ägyptischen Altertums* begründet von G. Steindorff.
W. Weber, *TK Berlin*: W. Weber, *Die aegyptisch-griechische Terrakotten.*
A. Wiedemann, *Her. 2 Buch*: A. Wiedemann, *Herodotes zweites Buch.*
E. Will, *Hist. polit.*: E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* (323-30 a.C.), I-II.
Apulée, *Met.*: Apulée, *Les Métamorphoses,* texte établi par D. S. Robertson et traduit par P. Vallette, Les Belles Lettres, Paris, 1956.
Plutarque, *De Is*: Plutarque, *De Iside et Osiride,* trad. de F. C. Babbitt, Loeb classical library, Londres. Cambridge, 1962.
Kymé/Ios/Andros: hymnes à Isis de Kymé, Ios et Andros, texte donné par W. Peek, *Hymnus in Isim Andrius,* Berlin, 1929, et *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte.*

Madīnet Mādī I-IV: hymnes à Isis de Madīnet Mādī, texte donné par A. Vogliano, *Primo Rapporto degli scavi di Madinet Madi.*

Vidman, *Sylloge*: L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae.*

BMC: *Catalogue of the Greek coins in the British Museum.*

F. Imhoof-Blümer, *Kl. Münz.*: *Kleinasiatische Münzen* I-II.

F. Imhoof-Blümer, *Gr. Münz.*: *Griechische Münzen.*

F. Imhoof-Blümer, P. Gardner, *Num. Com. on Paus.*: F. Imhoof-Blumer - P. Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias.*

Samml. Aulock: *Sylloge nummorum graecorum* (Sammlung Aulock).

Syll. Copenhague: *Sylloge nummorum graecorum* (Danish National Museum).

CHAPITRE I

LE CULTE D'ISIS EN GRÈCE CONTINENTALE

(330 a.C.-30 a.C.)

Il est bien certain que pour les Grecs de l'époque classique l'Égypte n'est plus la contrée à demi mythique qu'elle était encore au temps d'Homère, et qu'ils ne la voient pas comme un pays «barbare»: savants et philosophes l'ont parcourue, se sont intéressés à ses particularités géographiques — Eschyle mentionne souvent le «large Nil nourricier»,[1] «aux eaux fécondantes»,[2] Anaxagore sait expliquer le phénomène de la crue — mais aussi à ses croyances, à sa très vieille science théologique. Elle est toujours une terre fertile, d'où les bateaux grecs rapportent «de grandes richesses»,[3] mais elle est surtout le pays de la sagesse, le berceau des religions.[4] De ce prestige de l'Égypte, de la curiosité des Grecs à son endroit et surtout à l'égard des ses coutumes religieuses,[5] la meilleure expression est peut-être le récit qu'Héliodore attribue à Calasiris, prêtre d'Isis à Memphis, évoquant les questions que lui posèrent les Delphiens sur son pays. «L'un me demandait comment nous autres Égyptiens nous honorons les dieux de notre pays, l'autre pour quelle raison tels animaux sont divinisés chez certains peuples et tels autres ailleurs, et m'interrogeait sur la tradition relative à chacun, un autre sur la disposition des pyramides, un quatrième sur le dédale des tombes à couloir, bref aucun ne cessait de demander des renseignements sur les choses d'Égypte, car entendre parler de l'Égypte est pour des auditeurs grecs ce qui leur plaît le plus».[1] S'il s'agit ,à la vérité, d'un texte tardif, le roman d'Héliodore ne pouvant être antérieur à la deuxième moitié du IVe siècle p.C.,[2] la datation a en soi peu d'importance, car personnages et événements des *Éthiopiques* sont très probablement situés à l'époque de la domination perse en Égypte; et de telles manifestations de curiosité de la part de Grecs du Ve ou du IVe siècle a.C. n'ont certainement rien d'anachronique.

---

[1] *Perses*, 33-34.

[2] *Suppliantes*, 855.

[3] Cf. Bacchylide de Céos *ap*. Athénée, II, 39 F: πυρφόροι δὲ κατ' αἰγλήεντα πόντον νῆες ἄγουσιν ἀπ' Αἰγύπτου μέγιστον πλοῦτον ...

[4] Cf. Ammien Marcellin, *Res Gestae*, XXII, 16 (19): *(Aegyptus) ubi primum homines longe ante alios ad varia religionum incunabula, ut dicitur, pervenerunt et initia prima sacrorum caute tuentur condita scriptis arcanis.*

[5] Cf., sur ces thèmes, l'ouvrage récent de Ch. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque, d'Homère à Aristote.*

Cette curiosité a-t-elle eu comme première conséquence, avant de conduire à l'adoption des cultes égyptiens, l'introduction, dans la religion grecque de l'époque classique, de rites ou de croyances empruntés à l'Égypte? On a signalé la présence, dans *l'Hélène* d'Euripide, d'éléments d'origine étrangère, mais qui peuvent s'expliquer par référence à un contexte égyptien, ce que le choix même du sujet rend vraisemblable; c'est ainsi que la «prophétesse égyptienne» Théonoé pratique un rite de purification de l'air qui ne semble pas courant dans le culte grec, alors que les fumigations d'aromates sont un élément essentiel de la liturgie égyptienne.[3] D'autre part, Euripide place dans la bouche du même personnage un discours sur l'immortalité qui doit certainement faire allusion aux doctrines égyptiennes relatives à la survie déjà rapportées par Hérodote[4]; cependant, si la mention des châtiments d'outre-tombe peut se référer à la notion de la rétribution et du jugement des morts, l'idée exprimée par Théonoé selon laquelle l'âme, apparemment détachée du corps, s'unit à «l'immortel éther» paraît se rattacher à un courant philosophique et spiritualiste qui n'a pas grand chose de commun avec les doctrines égyptiennes de la survie. Plus intéressante, à notre avis, est l'apparition chez Eschyle d'un thème qui, aux époques hellénistique et romaine, trouvera des développements nouveaux en rapport avec la légende et le culte d'Isis: le thème de la métamorphose et des errances d'Io. Ce motif, visiblement cher à Eschyle — il apparaît dans le *Prométhée enchaîné* et dans les *Suppliantes* — donne lieu à de fort curieuses descriptions du pays où doit s'accomplir le destin d'Io, ce «pays en triangle»,[1] et sa ville, Canope, où naît Épaphos, futur maître de l'Égypte et fondateur d'une multitude de cités.[2] Mais les nombreuses allusions faites à Io dans le théâtre d'Eschyle ne l'identifient nullement, comme il sera de règle plus tard, à la déesse égyptienne, pas plus que le «noir Épaphos» n'est assimilé à Apis; si la fille d'Inachos est représentée comme une vache ou comme une femme à tête ou à cornes de vache, il est évident qu'aucun rapprochement n'a été fait de façon consciente avec celle qui, déesse du Delta, porte déjà les cornes de la vache, et dont les Grecs connaissent pourtant les représentations.[3]

---

[1] Héliodore, *Éthiopiques*, II, 27 (trad. P. Grimal, *Romans grecs et latins*, p. 576-577).

[2] Sur la date des Éthiopiques, cf. J. Schwartz, *Quelques observations sur des romans grecs*, *Ant. Class.*, 1967, p. 549 sq.

[3] *Hélène*, 866-870. Cependant le choix du soufre comme moyen de purification viendrait d'Homère. Cf. R. Goossens, *L'Égypte dans l'Hélène d'Euripide*, *CE*, 1945, p. 243-253.

[4] *Hélène*, 1013-1016.

Peut-être est-il vain de s'interroger sur les motifs qui ont pu conduire les Grecs à adopter les cultes égyptiens; de toutes façons, avant de tenter d'élucider ces motifs, il est bon de rechercher les circonstances dans lesquelles s'est produite cette adoption. Il semble bien que la première divinité égyptienne qui ait été l'objet d'un culte en Grèce ne soit pas celle qui nous intéresse, Isis, ou une autre divinité du même cycle, mais le dieu en qui les Grecs reconnurent une forme de leur Zeus, Ammon. C'est en effet à partir de la fondation de Cyrène, c'est-à-dire de la deuxième moitié du VIIe siècle, que les Grecs apprirent à connaître le dieu de Siwah[4]; on sait que, au Ve siècle, ils visitaient le sanctuaire oraculaire[5] et qu'un hymne composé en l'honneur du dieu par Pindare avait été gravé dans son temple.[6] Le culte d'Ammon a certainement été introduit à Athènes dès le IVe siècle par l'intermédiaire de la Cyrénaïque, car dans la deuxième moitié de ce siècle les généraux athéniens lui offrent des sacrifices[1]; les offrandes faites par Athènes au dieu sont mentionnées sur un décret de 363/2 a.C. découvert lors des fouilles sous-marines de Mahdia.[2] Au IIIe siècle, son culte est attesté au Pirée, où ses fidèles forment une communauté dont le président est un non-Athénien, mais qui comprend des Athéniens parmi ses membres.[3] Il s'agit évidemment d'un dieu très hellénisé, représenté sous forme humaine, bien qu'il porte encore les cornes du bélier, et probablement assez différent de l'Amon maître de Thèbes; une commune origine est attribuée par Hérodote à son sanctuaire de Siwah et au sanctuaire oraculaire de Zeus à Dodone.[4] Cependant, si Ammon arrive en Grèce avant toute autre divinité égyptienne et reçoit assez tôt un culte de la part des Grecs, il est vite supplanté par les divinités du cycle osirien et en particulier par Isis; on peut se demander en effet si celle-ci n'a pas bien souvent dans le monde grec précédé Sarapis, ce qui laisse deviner des modes de transmission différents pour ces deux divinités. Mais en ce qui concerne le premier cas que nous aurons à envisager, celui d'Athènes et de l'Attique, le problème de la primauté ne se pose pas, car le culte égyptien d'Isis est déjà installé aux portes d'Athènes à une époque où la figure syncrétique de Sarapis n'a pas encore reçu ses traits déterminants.

---

[1] Τρίγωνον χθόνα, *Prométhée*, 813.

[2] *Prométhée*, 851-852; cf. aussi *Suppliantes*, 584; Pindare, *Ném.*, X, 5.

[3] Cf. J. D. S. Pendlebury, *Aegyptiaca*, p. 79-81, nº 160-163: statuette d'Isis avec disque et cornes dans la «tombe d'Isis» d'Éleusis. Les objets égyptiens les plus anciens retrouvés dans cette tombe peuvent remonter à la XXe dynastie.

[4] Cf. F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, p. 331-339.

[5] Cf. Plutarque, *Cimon*, 18. La trière sacrée qui d'Athènes emmenait des théories consulter l'oracle de Siwah portait le nom d'Ammonias; cf. Aristote, *Const. d'Ath.*, LXI, 27-28.

[6] Pausanias, IX, 16, 1; Pindare, frgt. 36 (Bergk).

I. Athènes et l'Attique

On sait que le premier document mentionnant l'existence d'un culte d'Isis sur le sol grec est un décret du Pirée, de l'année 333 a.C., autorisant les marchands de Kition à élever un temple à Aphrodite et rappelant que les Égyptiens avaient déjà obtenu la permission de fonder, dans la même ville, un temple en l'honneur d'Isis.[5] Deux faits intéressants sont à retenir: d'une part ce décret montre que l'installation du culte isiaque en Grèce n'est pas le résultat du rôle et de l'influence qu'exercèrent les Ptolémées; et, à ce premier stade, antérieur à l'établissement de la dynastie macédonienne en Égypte, il apparaît bien que ce sont des Égyptiens, probablement commerçants, comme les Phéniciens de Kition, qui ont voulu continuer à pratiquer leur culte sur une terre étrangère. On peut donc penser qu'il s'agit d'un culte entièrement égyptien, mais il est impossible de savoir, en l'absence de tout autre document, si les Grecs y avaient également accès.[1] Il faut noter cependant — c'est là le deuxième point intéressant — que le personnage à l'instigation duquel le décret du Pirée fut voté est un Lycurgue dont le grand-père était notoirement égyptophile et de ce fait raillé par les poètes comiques[2]; le petit-fils cherchait-il simplement à encourager les marchands étrangers, ou avait-il hérité des sympathies de son grand-père? Quoi qu'il en soit, l'intervention de Lycurgue peut bien indiquer qu'il y avait à Athènes, dans la deuxième moitié du IVe siècle et peut-être plus tôt, des gens qui s'intéressaient de près aux cultes orientaux.

---

[1] *IG* II^2, 1496 (333/332 a.C.). Cf. S. Dow, *The Egyptian cults in Athens, HThR*, 1937, p. 183-232; Th. Brady, *The reception of the Egyptian cults by the Greeks*, p. 9; C. J. Classen, *The Libyan god Ammon in Greece before* 331 *B.C., Historia*, 1959, p. 349-355. Cf. aussi D. Magie, *AJA*, 1953, p. 164.

[2] P. Roussel, *REG*, 1932, p. 213; A. Dain, *Inscriptions grecques du Musée du Bardo*, 9-34.

[3] *IG* II^2 1282.

[4] Hérodote, II, 54-57.

[5] Vidman, *Sylloge*, n° 1: καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται. Cf. *Bull. dell'Inst.* 1872, p. 103-104; C. Wachsmuth, *Die Stadt Athens*, 2, p. 152-153 et n. 4; P. Foucart, *Les associations religieuses chez les*

A cette hypothèse on peut voir une confirmation dans le fait que le nom d'Isigénès, «né d'Isis, fils d'Isis», est porté pour la première fois par un Athénien qui a dû naître à la fin du Ve siècle ou au début du IVe; en effet, une inscription datant d'environ 325 a.C. mentionne un Diodoros fils d'Isigénès, de Rhamnonte, au nombre des *diaitètai*.[3] Sans doute la plupart des noms formés d'après celui d'Isis datent-ils

---

Grecs, p. 83; A. Rusch, *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, p. 2-3; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, n^o 34, p. 66-68.

[1] A la même époque (fin du IVe siècle), un thiase de Smyrne est placé sous le patronage d'Anubis; ici encore, il s'agit d'un culte privé: on relève la présence de quatre Égyptiens parmi les membres de l'association; cf. P. Foucart, *op. cit.*, p. 117 sq.

[2] U. Köhler, *Hermes*, V, p. 351-353; S. Dow, *art. cit.*, p. 185. Sur l'égyptophilie de Lycurgue, cf. Aristophane, *Oiseaux*, 1296 (il est surnommé Ἶβις).

[3] *IG* II^2 1727, l.148-150. La pierre est aujourd'hui perdue. Cf. aussi *IG* II^2 2086 qui mentionne en 156/5 un éphèbe du même nom et patronyme. A. Rusch, *op. cit.*, p. 3; S. Dow, *art. cit.*, p. 221. Le nom Ἰσιγένης, Εἰσιγένης, se retrouve sur des inscriptions funéraires attiques du IIe siècle a.C.; cf. Ἰσιγένης Παιανιεύς (*SEG*, III, 185, IIe siècle a.C.), Εἰσιγένης Φλυεῖς (*ib.*, n^o 216, IIe-Ier siècle a.C.).

du IIe siècle a.C. ou d'époques postérieures; mais l'apparition d'un nom théophore égyptien dans les premières années du IVe siècle est un fait très significatif: dans la famille d'Isigénès et de Diodore de Rhamnonte, il est probable que l'on devait pratiquer le culte d'Isis bien avant qu'il ne devînt officiel à Athènes.

Le témoignage des noms théophores est particulièrement instructif en ce qui concerne l'admission des cultes égyptiens à Athènes; en effet, si des noms dérivés d'Isis, puis de Sarapis, apparaissent relativement tôt, on constate qu'ils sont extrêmement rares jusque vers 240; et l'on peut en conclure — d'autres documents le confirment — que le culte égyptien n'est vraiment reconnu et officialisé que dans la deuxième moitié du IIIe siècle. Le premier exemple connu à Athènes d'un nom dérivé de Sarapis, Sarapion, que l'on pensait faire remonter jusqu'à la fin du IVe siècle,[1] doit en fait dater du milieu du IIIe[2]: il s'agit du père d'un prêtre honoré dans une inscription du début du IIe siècle,[3] lequel porte également un nom théophore égyptien, celui d'Ammonios; le fait est d'autant plus remarquable que, d'une façon générale, à Athènes, les noms théophores égyptiens portés à l'intérieur d'une famille dérivent tous du nom de la même divinité.[4] A partir de 240, on rencontre d'autres Sarapion, mais c'est surtout dans la deuxième moitié du IIe siècle que le nom se répand.[5]

L'apparition du nom Sarapion paraît coïncider avec l'établissement à Athènes d'une société de Sarapiastes; en effet, une inscription qui peut remonter soit au milieu du IIIe siècle, soit plutôt aux années 216/5-215/4 a.C., fournit des renseignements sur l'organisation et les activités de cette société, qui devait donc exister depuis un certain temps, sans être réellement importante, ainsi que l'indiquent les dimensions modestes de la stèle.[1] Il est difficile de préciser la condition de ses membres, métèques ou esclaves. En tout cas, il n'y a probablement pas de citoyens athéniens parmi eux; aucune indication de patronyme ou de démotique n'y figure.[2] Le chef de ce collège, chose curieuse, paraît être une femme, la προερανίστρια, dont le titre, non attesté ailleurs, est sans doute l'équivalent de celui d'ἐρανάρχης ou d'ἀρχερανιστής; comme il est peu probable qu'une femme ait exercé effectivement la présidence d'un collège — qui n'est pas un collège féminin —, on peut penser que son titre était surtout honorifique, récompensant peut-être des services rendus à l'association; cependant, il est incontestable qu'elle jouait un rôle dans le culte, car elle reçoit des louanges et une couronne pour avoir «accompli les sacrifices lors des jeux» (ὅτι ἁπάσας ἔθυσε τὰς θυσίας ἐν τοῖς ἀγῶσιν). Avant la προερανίστρια, la liste des responsables mentionne le trésorier (ταμίας), le secrétaire (γραμματεύς), l'ἐπιμελητής et les ἱεροποιοί; étant donné la proportion habituelle des responsables et des simples membres à l'intérieur des associations cultuelles, on peut situer entre 50 et 80 le nombre des Sarapiastes appartenant à ce collège.[3] Sur leurs pratiques et leurs activités, nous ne sommes guère renseignés; on sait pourtant qu'ils célèbrent des sacrifices et des jeux en l'honneur de Sarapis et qu'ils emploient, comme il est d'usage dans les sociétés cultuelles d'Athènes, des couronnes d'olivier. D'autre part, on peut déduire du texte l'existence d'un Sarapieion dans lequel la *proeranistria* devait accomplir les sacrifices et où devait être exposé le décret honorant les principaux membres de l'association.

---

[1] A. Rusch, *op. cit.*, p. 4; Koumanoudis, Ἀθηναῖον, 1877, p. 486 sq.

[2] S. Dow, *art. cit.*, p. 216, 221-222.

[3] *IG* II² 820 (probablement 180-170, ou 190-170 a.C.); cf. *SEG*, XVIII, 20.

[4] S. Dow, *art. cit.*, p. 222, n. 142. Dans ce cas encore, le choix par une famille des noms Ἀμμώνιος et Σαραπίων semble bien impliquer un choix religieux, et cela d'autant plus que l'on peut constater parfois une continuité dans l'emploi de tels noms: S. Dow (*art. cit.*, p. 216, n. 124) mentionne deux familles qui emploient les noms Ἀμμώνιος et Σαραπίων pendant plusieurs générations.

[5] Cf. *SEG*, XIX, 108, col. V, l. 109 (122/1 a.C.): éphèbe nommé Σαραπίων Δημητρίου; cf. aussi B. D. Merritt, *Hesperia*, 1947, p. 147-183, nº 66 (116/5 a.C., début du décret *IG* II² 1009): archonte du nom de Sarapion.

A peu près à la même époque, au Pirée, le culte d'Isis continuait d'être pratiqué: si nous ne possédons pas, pour le IIIe siècle, de témoignages épigraphiques le concernant, on a récemment découvert dans cette ville une statue soit d'Isis, soit plus vraisemblablement d'une prêtresse d'Isis remontant probablement au IIIe siècle.[1] On peut se demander si cette statue provient de l'ancien temple où, au IVe siècle, les Égyptiens pratiquaient un culte sans doute de caractère indigène; la coiffure et le vêtement de la femme représentée, ainsi que son visage, sont incontestablement de type grec, bien que les bras dissimulés sous le manteau et les bandelettes croisées sur la poitrine soient plutôt des éléments égyptiens[2]; cela nous paraît indiquer que le culte a été nettement hellénisé — à moins qu'il ne s'agisse d'un culte purement grec de la déesse égyptienne.

---

[1] A. Rusch, *op. cit.*, p. 6-7; S. Dow, *art. cit.*, p. 190, 193 sq., 196-197; Th. Brady, *op. cit.*, p. 20-1; Vidman, *Sylloge*, n° 2.

[2] S. Dow, *art. cit.*, p. 196-197, fait remarquer que, si, au IVe siècle, les inscriptions relatives aux clubs de citoyens ne mentionnent souvent ni patronyme, ni démotique, en revanche, à partir de 300 a.C., elles spécifient le démotique; d'autre part, si le collège était mixte, les citoyens athéniens seraient probablement distingués des non-citoyens. L'affirmation de Th. Brady, *op. cit.*, p. 21, selon laquelle plusieurs citoyens athéniens seraient membres de l'association, ne paraît pas solidement fondée.

[3] S. Dow, *art. cit.*, p. 190.

Le témoignage de ces divers documents nous permet de penser que, si le culte d'Isis était connu en Attique depuis le IVe siècle, c'est dans la première moitié du IIIe que s'y introduisit celui de Sarapis, sans doute sous Ptolémée Philadelphe, auquel les Athéniens érigèrent des statues ainsi qu'à son épouse Arsinoé.[3] Il semble donc bien que des motifs différents aient présidé à l'installation en Attique de ces deux divinités: alors qu'Isis a dû être amenée en Grèce par des Égyptiens pour des raisons personelles et religieuses, l'introduction de Sarapis, en revanche, peut répondre en partie à des mobiles d'ordre politique, et il est vraisemblable que l'influence exercée par Philadelphe dans le monde grec y a fortement contribué. Pourtant, la présence d'un collège de Sarapiastes à Athènes, à une époque contemporaine de celle de Philadelphe ou immédiatement postérieure, ne paraît impliquer l'existence que d'un culte privé; sans doute n'est-il pas impossible qu'un culte public ait déjà existé à cette époque; mais il semble plutôt qu'il faille reporter à la deuxième moitié du IIIe siècle l'adoption officielle, par Athènes, du culte des dieux égyptiens.

En tout état de cause, si l'on date des années 226/5-222/1 a.C. l'apparition à Athènes du culte public de ces dieux,[4] on peut admettre que des motifs politiques et diplomatiques sont entrés en jeu; et peut-être faut-il faire remonter cette adoption au règne de Ptolémée III (mort en 221 a.C.) plutôt qu'à celui de Ptolémée IV, qui paraît avoir favorisé le culte de Dionysos plus que celui de Sarapis. En effet, même si l'on s'accorde à considérer l'introduction des cultes égyptiens en Grèce comme le résultat d'un appel des Grecs plutôt que comme un effet de la propagande des Lagides,[1] il paraît probable que le prestige de souverains comme Philadelphe ou même Évergète et le désir d'entretenir de bonnes relations avec eux ont favorisé, dans les cités du monde grec, l'installation de la religion étrangère et, bien souvent, de ses ministres.

---

[1] Statue découverte au Pirée au mois de juillet 1959; cf. *Das Altertum*, VII, 3, 1961, p. 131 sq.

[2] Cf. F. de Clarac, *Musée de Sculpture*, 5 (Paris, 1851), 988, 2588 B; S. Reinach, *Répertoire*, 3 (Paris, 1904), 124,4.

[3] Th. Brady, *op. cit.*, p. 20. Cf. également le témoignage de Pausanias, I, 18, 4: Σαράπιδος ἱερὸν, ὃν Ἀθηναῖοι παρὰ Πτολεμαίου θεὸν εἰσηγάγοντο.

[4] Date proposée par S. Dow, *art. cit.*, p. 229; le *terminus a quo* serait fourni par l'année où Athènes chasse la garnison macédonienne du Pirée et recouvre en principe son autonomie, c'est-à-dire 228 a.C.

Sur les débuts du culte officiel à Athènes, nous ne possédons guère de données; la plus ancienne inscription le concernant paraît être une dédicace à Sarapis et à Isis qui peut remonter à la fin du IIIe siècle ou au début du IIe.[2] Le principal intérêt de ce texte est de mentionner deux desservants: le prêtre, qui est un prêtre annuel et très probablement un citoyen athénien, et le zacore, dont le titre et les attributions, s'ils ne sont pas uniquement réservés à la religion égyptienne, se rencontrent peu fréquemment en dehors d'elle[3]; les fonctions habituelles de ce personnage, sans doute assez modestes — le zacore des dédicaces déliennes n'a le plus souvent ni patronyme, ni ethnique, et occupe en général la dernière place dans les listes de desservants — paraissent impliquer l'existence d'un temple dont il serait le gardien; il peut s'agir soit d'un sanctuaire de Sarapis et d'Isis, soit d'un sanctuaire consacré au seul Sarapis.[4] En dehors du fait que cette inscription atteste l'existence, au début du IIe siècle a.C., du sacerdoce et du culte officiel de Sarapis et d'Isis, il faut noter que ce culte revêt dès lors une forme hellénisée: la prêtrise est annuelle, ce qui implique une absence de «spécialisation» du clergé, à la différence de ce qui est en usage dans les temples égyptiens; cependant la présence du zacore peut indiquer que des éléments étrangers y subsistent.

---

[1] Sur ce sujet, cf. S. Morenz, *Aegyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission*, *ZDMG*, 1961, p. 432-436. La question est déjà soulevée par S. Dow, *art. cit.*, p. 229.

[2] Vidman, *Sylloge*, n^o 3. S. Dow, *art. cit.*, p. 198-201, propose de restituer à la 1ère ligne soit le nom du dédicant — qui ne pourrait être un citoyen, car le nom ne serait pas suivi du patronyme ou du démotique —, soit le nom d'Anubis, suivi de εὐχήν, à la place de l'ancienne lecture Σ]αράπιδι Ἴσιδ[ι.... ἀνέθηκε].

[3] Le titre de zacore se retrouve dans les dédicaces déliennes aux dieux égyptiens; cf. également un zacore dans le culte d'Asklépios à Athènes (*IG* II^2 4466), un zacore à Éleusis (*IG* II^2 3639), une femme zacore dans le culte de la Grande Mère (*IG* II^2 1328).

[4] Cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 4-6, qui localise ce Sarapieion près de la tour d'Andronikos et du Prytanée; Th. Brady, *op. cit.*, p. 45. Un ἱερεὺς Σαράπιδος εἰς ἄστυ est mentionné dans une inscription de 144/3 a.C. (Vidman, *Sylloge*, n^o 4).

Mais c'est surtout à partir de la deuxième moitié du IIe siècle que les documents athéniens relatifs au culte d'Isis deviennent plus nombreux et plus explicites; à la même époque, les Athéniens favorisent, à Délos, les cultes égyptiens — et cependant leurs rapports avec les Ptolémées paraissent assez tendus: faut-il en conclure que les arguments diplomatiques et politiques, s'il est vrai qu'ils ont, par le passé, conduit les Athéniens à des prises de positions en matière religieuse, ne peuvent plus désormais modifier ce qui est acquis? Le mouvement en faveur des cultes égyptiens semble alors irréversible. Dans ces dernières années du IIe siècle, à Athènes, le culte paraît bien organisé, sous une forme d'ailleurs analogue à celle que l'on constate à Délos; c'est ce dont témoigne une inscription longtemps considérée comme délienne, mais qui en fait doit provenir d'Athènes, où d'ailleurs elle a été retrouvée.[1] Comme dans les dédicaces déliennes, les desservants énumérés à la suite du prêtre sont le cleidouque, le zacore et l'interprète des songes; alors que les deux premiers sont citoyens athéniens, les deux autres sont étrangers, le zacore étant originaire de Laodicée, l'oneirocrite d'Antioche. Les fonctions de cleidouque paraissent avoir été importantes (à Délos elles sont toujours exercées par un Athénien de bonne famille) et, bien que cette charge existe également dans le culte d'Asklépios, on ne peut s'empêcher de la mettre en rapport avec la liturgie égyptienne et le rôle qu'y jouent les rites d'ouverture et de fermeture du *naos* renfermant la statue cultuelle, rites auxquels le porte-clés pouvait naturellement être préposé. Est-ce à dire que le culte des dieux égyptiens à Athènes, bien que de forme grecque, comportait

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 5. La dédicante doit être la fille de Μάγας, magistrat monétaire vers 150 a.C.; l'inscription serait à situer entre 116/5 et 95/4 a.C. L 'emplacement où elle a été retrouvée correspond à celui du Sarapieion dont parle Pausanias (I, 18, 4); on peut penser que dès l'époque hellénistique un sanctuaire des dieux égyptiens existait à cet endroit.

des usages typiquement égyptiens? Cela paraît difficile à admettre, d'autant plus que l'on comprend mal pourquoi un Athénien aurait été préposé à de tels usages, où l'on attendrait plutôt un Égyptien «d'origine», et la présence de l'interprète des songes ne permet pas de trancher la question: s'il est vrai que ce personnage joue un rôle important dans les sanctuaires ptolémaïques d'Isis et de Sarapis et si l'interprétation des songes était couramment pratiquée dans l'Égypte ancienne, il ne s'agit pas d'un usage inconnu des Grecs; et les ὁράματα ne sont pas seulement envoyés par Isis et par Sarapis, mais aussi, pour ne citer que lui, par Asklépios à Cos et à Epidaure.[1]

Culte institutionnalisé, donc, et auquel participent côte à côte citoyens athéniens et étrangers; mais, sur sa nature et les formes qu'il revêt, les questions que nous nous posons restent pour l'instant sans réponse.[2] Il faut noter cependant que, à la suite d'Isis, invoquée la première, et de Sarapis, la dédicace s'adresse également à Anubis et à Harpocrate; ainsi les principaux acteurs du cycle osirien sont connus des Athéniens du IIe siècle, mais non pas sous la forme de la traditionnelle triade père-mère-fils; bien d'autres documents, nous le verrons plus loin, confirment ce fait, et la prédominance d'Anubis sur Harpocrate.[3]

Isis n'est d'ailleurs pas toujours accompagnée des divinités de son cycle; un fragment de stèle dont il ne reste que la partie inférieure porte une dédicace à Isis Dikaiosynè, avec la mention d'un zacore étranger, Zopyros de Milet, et, en surcharge, celle du dédicant et du prêtre, tous deux Athéniens[4]; les vestiges du relief qui surmontait l'inscription laissent voir les plis d'un vêtement qui doit être celui de la déesse, les restes d'un autel à gauche et d'un adorateur à droite. Il nous faudra revenir sur le sens qu'a pu prendre, appliquée à Isis, l'épithète Dikaiosynè, qui se rencontre également à Délos, et sur la transformation qu'elle implique dans la personnalité de la déesse; mais on peut remarquer que, la pierre ayant été retrouvée près de la tour d'Andronikos, le relief devait être placé dans le Sarapieion, s'il est vrai qu'il était situé dans cette région: indice supplémentaire en faveur de l'association du culte d'Isis à celui de Sarapis.

---

[1] Cf. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*; R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, *Philol.* Suppl. XXII, 3, 1931.

[2] Cf. *infra*, p. 137 sq.

[3] Une dédicace récemment découverte à Athènes est adressée à Isis et Anubis, sans mention de Sarapis, ce qui est relativement rare; cf. Ph. D. Stavropoullos, *Arch. Delt.*, 1965, Chron., p. 97, pl. 55; J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, 1968, p. 448, nº 196. Le texte émane d'un prêtre qui doit être celui des dieux égyptiens et mentionne un zacore; il confirme, par sa datation (133/2 a.C.) cette floraison du culte égyptien que l'on constate à Athènes dans la 2e moitié du IIe s. a.C.

[4] Vidman, *Sylloge*, nº 6. Les l. 1 et 6-7 représentent l'inscription originale; les l. 2-5 sont d'une autre main. Le fils de Zopyros étant éphèbe en 101/0 a.C., l'inscription peut dater de la fin du IIe siècle ou du début du Ier siècle a.C.

Pourtant il semble bien que, si les deux divinités sont associées dans un culte commun, c'est Isis qui a la prééminence, au Ier siècle tout au moins; c'est en effet à cette époque, et même dès la fin du IIe siècle, qu'apparaissent, sur les monnaies athéniennes, des représentations isiaques. La déesse figure sous la forme d'une femme drapée, couronnée, tenant une fleur de lotus, sur des monnaies aux noms d'Architimos-Démétrios,[1] et, tenant un épi de blé, sur des monnaies aux noms de Déméas-Kallikratidès[2]; sa coiffure caractéristique, le *basileion* isiaque, est représentée sur des monnaies de Déméas-Hermoklès[3] ainsi que sur un sceau en plomb trouvé à Athènes.[4] Ainsi le culte isiaque était à tel point reconnu, dans l'Athènes de la fin du IIe siècle, que des magistrats pouvaient en adopter les emblèmes et que ceux-ci, aux yeux de la population athénienne, avaient nécessairement une signification. La fleur de lotus que porte la déesse n'a peut-être pas d'autre utilité que de rappeler son lieu d'origine; mais le *basileion* peut être considéré comme un objet cultuel, les couronnes étant la manifestation de la «puissance» de la divinité; quant aux épis de blé, ils indiquent sans doute que l'Isis grecque, ainsi qu'Hérodote l'avait déjà signalé trois siècles plus tôt, est avant tout une Déméter, dispensatrice de richesses et de fertilité.

Une autre témoignage de l'importance prise par le culte d'Isis

---

[1] Avant 110/109 a.C. Cf. J. N. Svoronos, *Trésor*, pl. 70, n° 15-19; *BMC* Attique, n° 339-340. S. Dow, *art. cit.*, p. 207 et p. 226-7.

[2] B. V. Head, *Hist. num.*, 323-385; S. Dow, *art. cit.*, p. 226-7; A. Rusch, *op. cit.*, p. 7.

[3] 110/109 a.C. Cf. *BMC* Attique, n° 360-361. A. Rusch, *op. cit.*, p. 7, signale la présence de la même couronne sur des monnaies de Patrai, Halicarnasse, Myndos, Byblos et autres lieux, monnaies appartenant toutes au Ier siècle a.C. Cf. aussi Th. Brady, *op. cit.*, p. 42 et n. 86.

[4] *BCH*, 1894, p. 9, n° 56 et pl. II.

(importance qui d'ailleurs peut dépendre en partie de la «renaissance religieuse» d'Athènes à la fin du IIe et au début du Ier siècle a.C.[1]), nous est peut-être fourni par la présence, au Ier siècle a.C., d'un sanctuaire d'Isis sur le versant méridional de l'Acropole. A vrai dire, l'existence et, en tout cas, la localisation précise de ce temple font l'objet de contestations; cependant, une inscription du IIe siècle p.C. qui mentionne la dédicace d'une statue d'Aphrodite dans un temple d'Isis serait à mettre en rapport avec ce sanctuaire, probablement restauré à cette époque[2]; et surtout une inscription trouvée sur le versant sud de l'Acropole, dans le voisinage de l'Asklépieion, associe Isis et plusieurs divinités grecques.[3] Cette dédicace paraît difficile à dater (Ier siècle a.C.?); mais le principal problème qu'elle pose est celui de son interprétation: comment expliquer en effet qu'Hermès, Aphrodite, Pan et les Nymphes y figurent auprès d'Isis? Sans doute ces divinités ont-elles des rapports entre elles: on associe souvent Aphrodite et Pan, Pan et les Nymphes; on peut rappeler également que, dans la littérature arétalogique et magique, Isis est considérée comme la fille ou l'élève d'Hermès, qu'Aphrodite lui est soit identifiée, soit associée,[4] qu'elle est parfois rapprochée des Nymphes ou considérée elle-même comme «la première des Nymphes»,[5] qu'enfin une statuette de Pan a figuré dans un inventaire du Sarapieion C de Délos.[6] Pourtant, il paraît impossible d'admettre qu'un culte commun ait réuni ces divinités; peut-être faut-il en conclure simplement que, s'il existait sur l'Acropole, au Ier siècle a.C., un sanctuaire d'Isis, il pouvait s'y trouver des statues d'autres divinités dont le rapport avec la déesse égyptienne était plus ou moins connu et compris.[1] Qu'il soit identifiable ou non au sanctuaire établi sur le versant de l'Acropole, un lieu de culte officiel d'Isis existait en tout cas à Athènes à la fin de l'époque hellénistique: dans un décret de la *Boulè* athénienne récemment découvert et pouvant remonter à la 2e moitié du Ier siècle a.C.[2] figurent des prescriptions relatives au culte d'Isis et de Sarapis, ainsi que des allusions au temple et aux prêtres de ces dieux: le décret inscrit sur une tablette blanchie (ἐν σανίδι λε[λευκο]μένῃ l.17/18) doit être remis au prêtre et exposé chaque jour devant le sanctuaire (πρὸ τοῦ ναοῦ l.19).[3] Bien qu'assez mutilé, le texte laisse entrevoir des indications intéressantes; l'une d'entre elles concerne la charge de zacore (peut-être est-il interdit d'exercer cette fonction à vie, δ[ιὰ βίου], sinon même par deux fois consécutives, δ[ὶς ὁ αὐτὸς] l.7)[4]; des peines sanctionnent la transgression des règles: ceux qui les ont enfreintes ne doivent pas s'approcher du sanctuaire des dieux (κωλυέτωσαν δὲ καὶ τ[ούτους ...]... εἰσ[ελθεῖν τὸ ἱερ]ὸν τῶν θεῶν l.10/12); mais on ne sait quelle transgression peut justifier l'accusation d'impiété (καὶ ἔνοχοι ἔστωσαν τῇ ἀσεβήᾳ l.6). Il s'agit donc ici d'une «loi sacrée» comparable à celles que l'on a retrouvées à Priène et à Magnésie du Méandre,[5] mais, malheureusement, elle ne nous apprend rien sur le fonctionnement du culte égyptien; en revanche, elle montre clairement le caractère officiel de ce culte à Athènes et l'intérêt que lui portent les magistrats de la cité: l'infraction au règlement du sanctuaire donne lieu à une accusation πρὸς τὴν βουλὴν καὶ τὸν βασιλέα 'Αθή[νησιν] (l.9). D'autre part, il semble bien que dans ce culte athénien des dieux égyptiens c'est à Isis que revient la première place; si le sanctuaire est celui «des dieux», Isis et Sarapis, dans la formule finale du décret, la *Boulè* manifeste sa piété à l'égard de «la déesse» (τῆς πρὸς τὴν θεὸν εὐσεβείας, l.21).[1]

---

[1] Cf. W. W. Tarn, *La civilisation hellénistique* (Paris 1936), p. 42, qui fait remarquer que, dans la «renaissance religieuse» de la Grèce, Athènes et la Béotie montrent le chemin.

[2] Vidman, *Sylloge*, n° 16.

[3] Vidman, *Sylloge*, n° 7.

[4] Cf. les inscriptions de Délos, P. Roussel, *op. cit.*, n° 162, 194; Madīnet Mādī, I, 21: «Les Grecs te nomment Héra ou Aphrodite»; *SB* 5863 (Abu el Matamir). Cf. aussi la dédicace d'une statue d'Aphrodite à Isis, *IG* II² 4771.

[5] Plutarque, *De Is.*, 3; cf. *P. Oxy.* 1380, 30.

[6] *Inv. Kall.* B I, 53-54; P. Roussel, *op. cit.*, p. 279. A Athènes même, dans le voisinage de l'Acropole, Pan recerait un culte, peut-être associé à celui des Nymphes; sur la grotte de Pan, au versant N.O. de l'Acropole, cf. W. Judeich, *Topographie von Athen* (Handb. d. Altertumswiss. III, II, 2, München, 1931), p. 302-303.

---

[1] Il faut signaler cependant que, pour G. Lafaye, *op. cit.*, p. 35, le sanctuaire de l'Acropole est un édifice tardif, peut-être même pas très antérieur à la visite de Pausanias; quant à P. Girard, *L'Asklepieion d'Athènes*, p. 8-10, il conteste la présence d'une «chapelle d'Isis» dans ce quartier et pense que les divinités mentionnées par l'inscription pouvaient avoir leurs autels dans le *téménos* d'Asklépios. Cf. également S. Dow, *art. cit.* et Vidman, *Sylloge*, p. 9.

[2] J. J. Pollitt, *The Egyptian Gods in Attica, Hesperia*, 1965, p. 125-130; Vidman, *Sylloge*, n° 33a; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, n° 50, p. 93-95.

[3] Le décret doit également être gravé «dans l'entrée de la *stoa*» (ἐν τῇ παραστάδι τῆ⟨ς⟩ στοᾶς, l. 15) et, selon l'éditeur, il est possible que la *stoa* ait fait partie du temple des dieux égyptiens; mais cela nous paraît peu vraisemblable: le décret inscrit sur une tablette doit être exposé devant le *naos*; on ne comprend pas pourquoi il aurait dû être affiché deux fois dans le sanctuaire.

[4] Ce texte pose le problème de la durée de la charge de zacore; cette charge devait être normalement reconductible: le zacore Euodos, à Délos, serait resté en fonctions pendant dix-huit ans (cf. *infra*, p. 98). Cependant il se peut que, pour éviter sans doute des abus de pouvoir (le zacore devait s'occuper parfois des affaires financières d'un temple, cf. J. J. Pollitt, *art. cit.*), on ait, dans certains sanctuaires, limité la durée d'exercice de ces fonctions; mais il doit s'agir de toutes façons de règlements locaux et variant d'un sanctuaire à l'autre.

[5] Cf. *infra*, III, p. 56 sq. et 65.

La plupart des autres documents relatifs au culte d'Isis en Attique appartiennent à l'époque impériale, en général au IIe siècle p.C.; si quelques vestiges de monuments de l'époque hellénistique paraissent se rapporter au culte de Sarapis — c'est le cas d'un pied colossal, en marbre du Pentélique, orné de représentations de dieux et d'animaux égyptiens, Anubis, Harpocrate, un crocodile, un serpent, qui peut avoir appartenu à une grande statue cultuelle de Sarapis,[2] et aussi de deux statues de femmes drapées qui représenteraient des canéphores de Sarapis et proviendraient du Sarapieion[3] —, on n'en connaît pas qui puissent de façon certaine être associés au culte d'Isis, dans la première période de son extension à Athènes.

De cet examen de quelques documents, on peut dégager des conclusions, provisoires sans doute, et qui devront être réexaminées par la suite. Tout d'abord, il nous faut constater l'antériorité du culte d'Isis en Attique par rapport à celui de Sarapis, quelle que soit la date que l'on assigne à leur adoption officielle; et, même si les deux divinités sont associées dans plusieurs dédicaces, il n'est pas douteux, à ne considérer que le témoignage de la numismatique, qu'à partir de la fin du IIe siècle la déesse l'emporte sur le dieu. D'autre part, on est amené à s'interroger sur les catégories de la population touchées par le culte isiaque; et, bien qu'aucune réponse d'ensemble ne puisse être donnée, des constatations s'imposent: c'est par des Égyptiens que le culte a été introduit au Pirée, mais très tôt — en tout cas dès le IVe siècle — des familles athéniennes s'y sont intéressé et l'ont peut-être adopté en privé; et, dans la statistique dressée par Th. Brady des Grecs ayant adopté le culte des dieux égyptiens entre 330 et 30 a.C.,[1] on peut relever que, sur les 118 Athéniens dont les noms sont connus, 79 sont des prêtres ou appartiennent aux classes élevées, alors que 2 seulement sont issus des «basses classes» et 6 sont des gens de métier.[2] On ne peut donc considérer la religion isiaque, ainsi qu'on le fait trop souvent, comme une religion de petites gens — ni comme une religion de femmes: si des femmes peuvent faire des dédicaces aux dieux égyptiens,[3] elles ne semblent pas jouer un grand rôle dans le culte, à l'exception de la *proeranistria* des Sarapiastes athéniens, dont la charge d'ailleurs est peut-être plus honorifique qu'effective; en tout cas on ne rencontre pas de prêtresses d'Isis et de Sarapis dans les inscriptions d'Athènes avant l'époque impériale.

---

[1] Cf. également la dédicace d'un homme de Sounion, inscrite à la suite du décret de la *Boulè*, mais peut-être postérieure d'un siècle; elle est adressée à la seule Isis (J. J. Pollitt, *art. cit.*; cf. p. 464).

[2] S. Dow, *art. cit.*, p. 225 et fig. 3.

[3] S. Dow, *art. cit.*, p. 226. Deux inscriptions d'Éleusis mentionnent une femme initiée aux mystères éleusiniens et ayant joué le rôle de canéphore en l'honneur d'Isis et de Sarapis; cf. *IG* II^2 3498 et 3727; A. Rusch, *op. cit.*, p. 15, et *Arch. Éphem.*, 1895, p. 102. Ces deux fonctions ne s'excluent donc pas, mais n'ont certainement rien de commun. Vidman, *Sylloge*, nº 8 (canéphore de Sarapis), 9 (canéphore d'Isis) (milieu Ier s. a.C.).

Mais la question la plus importante et malheureusement la plus difficile est celle de la nature et des manifestations du culte: s'agit-il d'un culte entièrement hellénisé, ou comporte-t-il des éléments d'origine égyptienne? Il paraît logique de penser qu'au sanctuaire du Pirée le culte isiaque avait encore son caractère originel, mais, à partir du moment où Isis et Sarapis ont eu à Athènes un culte et un clergé communs, il serait bien invraisemblable que la liturgie et le rituel fussent demeurés égyptiens. De fait, les seules allusions à des actes cultuels sont celles qui mentionnent des *thysiai* et des *agones*,[4] ce qui n'a rien de spécifiquement égyptien, et encore s'agit-il d'une société privée et non d'un culte public. En ce qui concerne le clergé, le fait que la prêtrise soit annuelle montre bien que les institutions sont calquées sur celles des cultes grecs. Reste le cas de ces desservants plus ou moins importants que sont le cleidouque, le zacore, l'interprète des songes; de la présence du zacore sur tous les documents, on peut déduire qu'une importance particulière était attachée à la garde du sanctuaire, peut-être parce que s'y trouve la statue cultuelle, incarnation visible de la divinité; quant à la mention de l'oneirocrite, bien qu'elle soit rare, elle suffit à indiquer que, dans le sanctuaire athénien de Sarapis (et d'Isis?), comme dans les sanctuaires d'Alexandrie et de Memphis, les deux divinités envoyaient des songes à leurs fidèles et sans doute leur apparaissaient; mais on ne sait si ces songes avaient un caractère guérisseur ou prophétique. On ne peut donc, semble-t-il, trancher définitivement la question de la nature du culte à Athènes à l'époque hellénistique: clergé grec, au moins en partie, rites grecs très certainement; mais il n'est pas exclu qu'on y ait introduit des pratiques en vigueur dans les sanctuaires égyptiens.[1]

---

[1] Th. Brady, *op. cit.*, p. 47 sq.

[2] S. Dow, *art. cit.*, p. 206-207, relève également le fait que les prêtres des dieux égyptiens à Athènes sont souvent d'un rang social élevé: ainsi le prêtre de Sarapis en 126/5 est un Eupatride, Ἀθηναγόρας Ἀθηναγόρου Μελιτεύς; un autre (*IG* II² 1715), après avoir exercé cette prêtrise, devient thesmothète, ce qui indique le «standing» du culte.

[3] Cf. par exemple la dédicace de Μεγαλλίς, fille de Μάγας, p. 10 et n. 1.

[4] Cf. *IG* II² 1292.

II. PÉLOPONNÈSE

En ce qui concerne le Péloponnèse, les documents relatifs au culte isiaque sont très peu nombreux, comme si toute cette région du monde grec était restée longtemps à l'écart du mouvement qui favorise l'extension des cultes égyptiens. Sans doute n'en sont-ils pas toujours absents; le témoignage de Pausanias montre au contraire qu'au IIe siècle p.C. un grand nombre de cités du Péloponnèse possèdent des sanctuaires d'Isis et de Sarapis, ou du moins connaissent leur culte; mais en ce qui concerne l'époque antérieure à l'ère chrétienne, on ne peut relever qu'un très petit nombre de documents épigraphiques ou numismatiques concernant l'Argolide, l'Arcadie et l'Achaïe.

Il faut cependant mettre à part le cas de Corinthe; alors que, jusqu'à une date assez récente, on ne pouvait lui attribuer aucun document hellénistique concernant les dieux égyptiens, des fouilles sous-marines effectuées en 1964/1965 dans son port de Cenchrées ont mis au jour une quantité de vestiges appartenant à un sanctuaire qui pourrait bien être le sanctuaire d'Isis dont parlent Pausanias et Apulée[1]: à l'intérieur d'un édifice à abside, situé vers le môle occidental du port et maintenant sous l'eau, dans une couche de sable et de boue, sont apparus de nombreux objets, chapiteaux miniature, bases, plaques d'ivoire gravé, morceaux de sculpture, fragments en bois, et surtout d'importants restes de panneaux muraux, formés de plaques de verre et de marbre sur support de bois, représentant des scènes nilotiques avec crocodile, ibis, papyrus et roseaux, disposés sur plusieurs registres à la mode égyptienne. On peut espérer que cette importante découverte sera complétée par des fouilles ultérieures et la date de l'édifice précisée; d'ores et déjà, l'existence d'un culte d'Isis au voisinage de Corinthe se trouve ainsi attestée,[2] mais on ne sait s'il remonte à l'époque hellénistique. D'autre part, une inscription récemment découverte au pied de l'Acrocorinthe porte une dédicace à Sarapis et Isis qui doit remonter au IIIe-IIe siècle a.C.[3]; or, on sait que c'est «en montant à l'Acrocorinthe» qu'étaient situés, selon Pausanias,[4] les sanctuaires d'Isis et de Sarapis. Il est donc fort probable que, à Corinthe comme à Cenchrées, les sanctuaires d'Isis vus et décrits par Pausanias à l'époque impériale existaient déjà à l'époque hellénistique.

---

[1] Il faut remarquer cependant que, si, parmi les desservants, certains sont orientaux — Sosikratos de Laodicée, Dionysios d'Antioche —, aucun n'est d'origine égyptienne; mais peut-être tous les orientaux étaient-ils considérés comme des «spécialistes»?

A Sicyone a été retrouvée une dédicace à Sarapis et à Isis remontant également au IIIe ou au IIe siècle[5]; mais le dédicant n'est probablement pas un autochthone.

Un témoignage plus intéressant est celui qu'offre la ville de Méthane, où le culte de Sarapis et d'Isis est probablement une conséquence de l'occupation par des Égyptiens de cette cité: c'est ainsi qu'une dédicace offerte pour le compte de Ptolémée et Cléopâtre, dieux Philomètors (= Ptolémée VI et Cléopâtre II) par un personnage du nom de Timaios, qui fait partie des «amis» du roi ([τ]ῶν [φ]ίλων), ainsi que par «ceux qui ont été envoyés avec lui d'Alexandrie pour tenir garnison», est adressée à des θεοὶ μεγάλοι qui ne peuvent être qu'Isis et Sarapis[1]; l'épithète de μέγας leur est en effet très souvent appliquée dans les textes provenant de l'Égypte ptolémaïque. D'ailleurs une autre inscription de Méthane, sans doute de la même époque, présente une dédicace adressée à Sarapis et Isis par un personnage du nom de Kallimachos, dont l'ethnique n'est pas indiqué.[2] Cependant, si ces textes sont du point de vue historique d'un grand intérêt, on ne peut en tirer argument pour démontrer l'existence à Méthane, au IIe siècle a.C., d'un culte des dieux égyptiens; en effet, le premier document émane d'un étranger, sans doute alexandrin et temporairement domicilié dans la cité péloponnésienne; qu'il ait voulu honorer les dieux de son pays n'a rien que de naturel, mais il est pour le moins douteux, en l'absence d'autres documents, que le culte égyptien se soit dès lors répandu parmi la population de Méthane. De la deuxième inscription, on ne peut tirer de conclusions; mais, étant donné la présence d'Égyptiens, ou tout au moins d'Alexandrins, à Méthane au IIe siècle, on peut penser qu'elle émane du même milieu que la première.

---

[1] Pausanias, II, 2, 3; Apulée, *Mét.*, XI.

[2] Cf. J. G. Hawthorne, *Cenchrae, port of Corinth, Archaeology*, 1965, p. 191-200; R. Scranton, *Archaeology*, 1967. Cf. aussi J. Leclant, *Orientalia*, 1967, p. 219; 1968, p. 131; 1969, p. 299. Le carbone 14 permettrait de dater d'environ 320 p.C. le bois des caisses restées *in situ*. Mais les panneaux peuvent être plus anciens.

[3] G. Daux, *BCH*, 1966, p. 765, fig. 10: Φιλωτὶς Φιλωνίδα Σαράπι Ἶσ[ι]. Vidman, *Sylloge*, nº 34a. Cf. J. Leclant, *Orientalia*, 1968, p. 131-32; *Bull. épigr.*, 1969, p. 458, nº 226.

[4] II, 4, 6.

[5] Vidman, *Sylloge*, nº 35.

Pour Épidaure, on ne possède pas de documents relatifs au culte égyptien qui soient antérieurs à l'époque impériale; il est probable qu'alors Isis et Sarapis ont été soit identifiés à Hygie et Asklépios, soit associés à eux.[3]

Argos, en revanche, a dû connaître dès l'époque hellénistique le culte d'Isis; en effet, une dédicace à Sarapis et à Isis du IIe siècle a.C., retrouvée assez récemment lors des fouilles des Thermes,[4] provient sans doute d'un sanctuaire situé sur une terrasse au flanc de la Larissa, où l'on peut reconnaître le lieu de culte des dieux égyptiens; ce sanctuaire devait exister déjà au IIIe siècle a.C., car le nom incontestablement égyptien de Thaèis (= Thaèsis) figure dans une inscription du IIIe siècle a.C. retrouvée sur le site.[1] Cependant les vestiges de cet établissement sont fort médiocres, et rien n'indique qu'il s'agisse d'un culte officiel; peut-être, comme au Pirée, comme à Érétrie, est-ce une Égyptienne — Thaèis — qui a introduit à Argos la religion d'Isis.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 39. Cette inscription a été republiée par M. Launey in *Mél. Ch. Picard*, 1949, p. 572-78. Cf. aussi, sur la garnison ptolémaïque de Méthane, M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, p. 917 et p. 1010.

[2] *IG* IV 855; A. Rusch, *op. cit.* p. 34-35. Vidman, *Sylloge*, nº 40.

[3] Cf. les dédicaces du prêtre Épaphroditos, Vidman, *Sylloge*, nº 36-37 (IIe-IIIe siècle p.C.?).

[4] Vidman, *Sylloge*, nº 41 (fin IIe-début Ier siècle a.C.).

C'est encore à une époque relativement ancienne — IIIe ou IIe siècle — que nous reporte une inscription de Mantinée, qui d'ailleurs concerne le seul Sarapis, et ne mentionne que le nom du dédicant, sans patronyme ni ethnique[2]; le fait est d'autant plus curieux que le culte égyptien ne reparaît en Arcadie qu'à une époque assez tardive, pas avant le IIe siècle p.C. Ici encore, d'une dédicace isolée, il paraît difficile de conclure à l'existence d'un culte.[3]

On peut retenir enfin deux documents d'époque hellénistique provenant d'Achaïe et se rapportant au culte isiaque: une inscription de Pellène et une monnaie de Patrai. Une base de statue en marbre retrouvée à Pellène porte l'inscription Ἶσις ἐπήκοος; cette épithète est souvent décernée à la déesse, en particulier dans les sanctuaires où elle joue un rôle guérisseur et «prête l'oreille» aux demandes des fidèles[4]; si l'on peut dater cette inscription du IVe siècle a.C.,[1] il faut y reconnaître le plus ancien document relatif au culte égyptien dans le Péloponnèse. Mais il est peut-être hasardeux de parler, à ce propos, de culte; s'il s'est trouvé à Pellène une statue d'Isis «bienveillante», il n'est pas prouvé que cette statue, qu'elle soit grecque ou d'importation égyptienne, ait été une statue cultuelle, placée dans un sanctuaire égyptien. Quant au document de Patrai, comme dans le cas des inscriptions de Méthane, c'est dans un contexte politique, et non religieux, qu'il doit être situé: il s'agit d'une monnaie de l'an 32/1 a.C., où figure la «nouvelle Isis», Cléopâtre, portant la coiffure isiaque.[2] Antoine et Cléopâtre ayant séjourné à Patrai durant l'hiver de cette même année, le choix de la reine égyptienne pour figurer sur une monnaie s'explique aisément; mais, jusqu'au IIe siècle p.C., il ne semble pas que l'on constate d'autres traces d'influences égyptiennes — en tout cas de culte égyptien — à Patrai.[3]

---

[1] Sur ce sanctuaire, cf. W. Vollgraff, *BCH*, 1958, p. 556-566. Inscription de Thaèis, cf. p. 560, n. 2. Plusieurs fragments de statues ou statuettes de marbre ou de terre cuite ont été retrouvés sur le site; aucun d'entre eux, quoi qu'en dise M. Vollgraff, ne paraît avoir un caractère égyptien ou égyptisant bien marqué, à l'exception d'une petite statue d'Harpocrate retrouvée au même endroit, cf. *BCH*, 1963, p. 54-56, fig. 20-21; cette figurine serait un fragment d'un groupe Isis-Harpocrate (cf. *Orientalia*, 1961, p. 398 et 1968, p. 131). En revanche une citerne située au sud de la terrasse pourrait bien faire partie du «complexe» d'un temple égyptien.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 43.

[3] En Arcadie encore, deux inscriptions très mutilées, l'une de Phigalie (*IG* V 2,423), l'autre de Lycosoura (*IG* V 2,531; au Musée d'Athènes), pourraient bien être des dédicaces à Sarapis; mais leur lecture est trop incertaine pour que l'on puisse en tenir compte. Vidman, *Sylloge*, nº 45 et 46.

[4] Le terme ἐπήκοος figure dans des inscriptions de Thessalonique et de Délos (*infra* p. 56 et 113); on le retrouve dans une inscription romaine, ajourd'hui perdue, adressée Θεᾷ ἐπηκόῳ Ἴσι Τύχῃ (Vidman, *Sylloge*, nº 412). Sur les dieux ἐπήκοοι, cf. O. Weinreich, *MDAIA*, 1912, p. 1-68.

III. Eubée

Avec l'Eubée, nous abordons un problème complexe, sur lequel nous aurons à revenir, qui est celui des édifices cultuels; en effet, à Érétrie se trouvent les vestiges de l'un des rares sanctuaires isiaques conservés sur le sol grec.[4]

C'est probablement dans la première moitié du IIIe siècle, entre 285 et 270 a.C., époque où Érétrie échappe à la domination macédonienne, que le culte égyptien s'y est introduit; et, ici comme en Atti-

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 47, attribue l'inscription au IIIe s., ce qui paraît beaucoup plus vraisemblable.

[2] *BMC* Pelop., 23, 14 sq., pl. V, 9; A. Rusch, *op. cit.*, p. 37.

[3] Parmi les *graffiti* de marins découverts dans l'île de Proté, près de la côte de Messénie, dont certains remontent au IVe siècle a.C., figure une εὔπλοια τῶν Διοσεραπιτῶν; mais c'est évidemment le hasard de la navigation qui a amené au voisinage de la Messénie ces fidèles de Zeus-Sarapis, et ils n'ont certainement rien à voir avec le culte d'Isis et de Sarapis établi à Messène à l'époque impériale selon Pausanias (cf. N. Valmin, *Bull. Soc. Lettres Lund*, 1928/29, IV, p. 31-48, nº 35; *IG* V 1, 1153 sq.).

[4] Il n'y a sans doute aucune créance à accorder à la notice de l'*Etymologicum Magnum* relative à l'Eubée (389,2; Th. Hopfner, *Fontes*, p. 744), selon laquelle le nom de l'île lui viendrait d'Isis ou d'Io, l'une et l'autre changées en génisses; le seul intérêt de la notice est de confirmer le rapprochement bien attesté entre Io et Isis, rapprochement qui va souvent jusqu'à la complète assimilation.

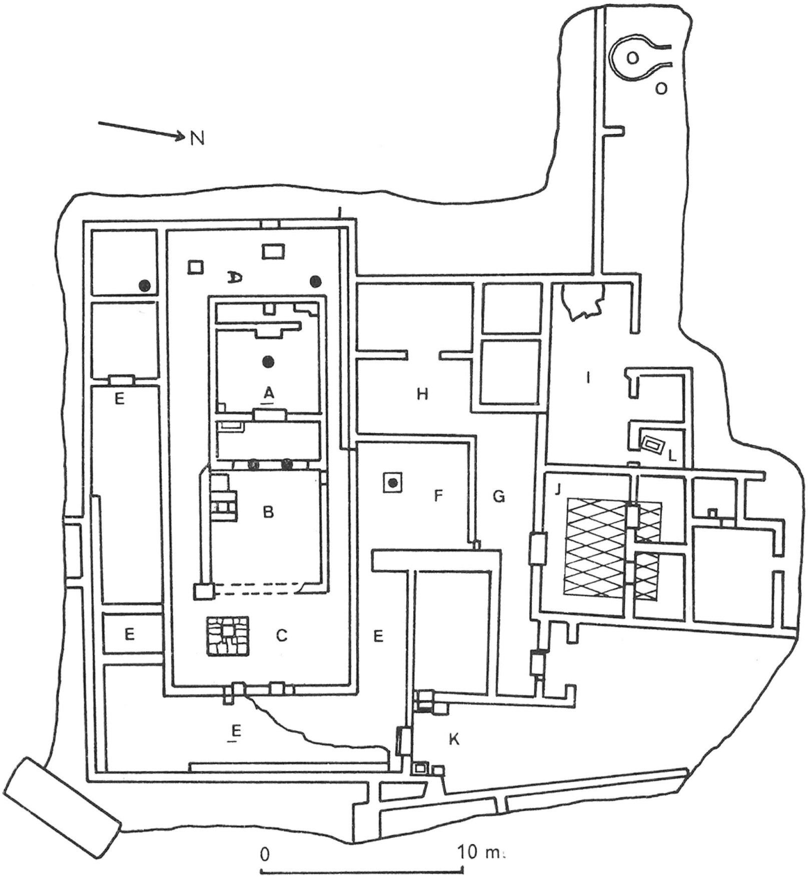


Fig. 1. Isieion d'Érétrie.

D'après N. Papadakis, *Arch. Delt.* I, 1915.

A	Ier *naos* (avec *pronaos* et, au fond, partie en contrebas)
B	2e *sékos* (= *prosékos*), où se trouve le *bothros*
C	Cour
D	Ier péribole
E	2e péribole extérieur
F	Puits
G	Cour
H, I, J	Maisons
K	Porte
L	Bains

que, comme à Délos,[1] c'est Isis qui apparaît la première; en effet, l'inscription la plus ancienne est une dédicace adressée à Isis par «les Égyptiens».[2] On peut donc penser que le schéma de l'introduction du culte isiaque à Érétrie est le même que celui du Pirée: ce sont sans doute des Égyptiens de passage qui ont été les premiers à y pratiquer le culte de leur déesse; mais on ne peut savoir si c'est sur leur initiative qu'a été édifié le premier sanctuaire égyptien d'Érétrie, qui remonterait au début du IIIe siècle. Il semble en tout cas que Sarapis ait été rapidement associé à Isis, de même qu'Anubis, mentionné sur des dédicaces, et que le culte soit très vite devenu un culte public, auquel participaient les citoyens.[3] Le temple primitif, qui a pu succéder à un ancien sanctuaire du héros Naustolos[4] et devait être fort modeste, fut détruit par le feu au milieu du IIIe siècle, puis remplacé par un établissement plus important. Cependant, si l'ensemble présente des analogies avec le sanctuaire égyptien de Délos (jusque dans les procédés de construction qui, comme à Délos, paraissent refléter surtout un souci d'économie: seule la base des murs est en pierre, le reste étant en brique), son plan est simple et presque rudimentaire; il se compose d'une cour rectangulaire, entourée d'un portique d'où se détachent plusieurs pièces; une porte avec *propylon* est placée dans l'angle S.-E. Le sanctuaire, dans la cour, est précédé d'une sorte de vestibule à ciel ouvert; derrière le mur du fond, une pièce en contrebas peut représenter une sorte de crypte. Les vestiges de ce temple sont fort misérables; cependant la décoration en était assez soignée: on sait en effet qu'un couple de fidèles, au IIe s. a.C., avait dédié, en même temps que «les enduits des murs», une mosaïque destinée à paver la cour, mais il ne semble pas que les motifs décoratifs aient été égyptisants, ou empruntés à la liturgie, comme à Pompéi.[5] D'autre part, une installation d'eau

---

[1] Cf. *infra*, p. 87.

[2] Αἰγύπτιοι Ἴσιδι; cf. N. Papadakis, *Arch. Deltion*, 1915, p. 186; P. Roussel, *op. cit.*, add. à la p. 251, n. 1. Selon Papadakis, l'inscription serait de la fin du IIIe siècle a.C., du début du même siècle pour Roussel (ou même fin IVe s. ? cf. P. M. Fraser, *art. cit.*, p. 32 et n. 3); de toute façon, la plupart des autres textes ne sont que du IIe ou du Ier siècle a.C. Vidman, *Sylloge*, nº 73.

[3] Cf. les listes de souscripteurs du IIe et du Ier siècle a.C., qui présentent beaucoup de noms de citoyens et peu d'étrangers; Th. Brady, *op. cit.*, p. 20.

[4] N. Papadakis, *art. cit.*, p. 183.

[5] Cf. P. Roussel, *Rev. égypt.*, 1919, p. 81 sq.; N. Papadakis, *art. cit.*,

(*hydragogion* et puits) rappelle que, à Érétrie comme dans tous les sanctuaires grecs des dieux égyptiens, l'eau jouait un rôle essentiel dans la liturgie.[1]

Sur cette liturgie, les objets mis au jour lors des fouilles n'apportent pas beaucoup de renseignements; cependant, les nombreuses lampes retrouvées dans le sanctuaire montrent que l'on devait célébrer à Érétrie les cérémonies nocturnes en l'honneur d'Isis auxquelles plusieurs textes, littéraires, épigraphiques ou papyrologiques, font allusion sous les noms de λυχνοκαΐη, νυκτέλιον, λαμπαδεία, λυχναψία[2]; les traces de fumée visibles sur ces lampes montrent bien qu'elles ont été utilisées.[3] Parmi les fragments de céramique exhumés dans plusieurs pièces du temple, figure un vase dont la forme s'apparente à celle de la situle et dont on peut penser qu'il servait aux libations de lait[4]; un autre récipient, muni d'un couvercle indétachable, pourrait être considéré comme un *thesauros*,[5] d'une forme assez inhabituelle d'ailleurs: il faudrait admettre que ce *thesauros* de terre cuite était destiné à être brisé une fois rempli, tout comme une tirelire. D'autres objets retrouvés *in situ* n'ont sans doute pas tous une signification cultuelle: c'est le cas de fragments de terre cuite en forme d'animaux; au contraire, des fragments d'autels et de bases en pierre représentent probablement des *ex-voto* de fidèles.[6]

Si le mobilier du sanctuaire est relativement peu abondant et, à l'exception de quelques vases, peu caractéristique, les inscriptions, en revanche, présentent un grand intérêt et apportent des renseignements précieux sur le clergé et le culte d'Érétrie. Dès le IIIe siècle a.C., il y existe une association consacrée au culte des dieux égyptiens

---

p. 126 et 184-5; Th. Brady, *op. cit.*, p. 20. Vidman, *Sylloge*, nº 78. La mosaïque a été dégagée à nouveau en 1968; les panneaux rectangulaires des extrémités sont décorés non pas d'un ibis et d'un crocodile, comme le croyait N. Papadakis, mais d'oiseaux (cygnes?). Cf. Ph. Bruneau, *La mosaïque de l'Iseion d'Érétrie*, *Ant. Kunst*, 1969, p. 80-82, pl. 37-38; J. Leclant, *Orientalia*, 1970, p. 363.

[1] N. Papadakis, *op. cit.*, p. 124 et 186; cf. aussi un bassin de marbre qui pouvait servir pour les purifications, p. 144-5.

[2] Cf. *infra*, III p. 238 sq.

[3] N. Papadakis, *op. cit.*, p. 141-44, fig. 17-19.

[4] *Ib.*, p. 138 sq., fig. 13.

[5] *Ib.*, p. 138 sq., fig. 16.

[6] *Ib.*, p. 144-45. L'un de ces petits autels porte une dédicace à Sarapis et à Isis du IIIe siècle a.C.; cf. Vidman, *Sylloge*, nº 74.

dont les membres sont désignés comme «mélanéphores» et «hypostolistes» (τὸ κοινὸν τῶν μελανηφόρων καὶ ὑποστόλων).[1] Sans doute ces termes font-ils allusion aux pratiques des membres de l'association et à leur rôle dans la liturgie du sanctuaire d'Erétrie: en tant que «mélanéphores», ils doivent porter le vêtement noir, le vêtement de deuil que la déesse elle-même a revêtu[2] et, en tant qu'«hypostolistes», ils doivent habiller la statue divine; mais il s'agit apparemment d'une fonction subalterne, inférieure à celle de stoliste.[3] De toutes façons, si l'on interprète dans son sens propre le terme *hypostoloi*, on constate que les rites bien égyptiens de la toilette et de l'habillage des statues de culte étaient en vigueur à Érétrie. D'autre part, il semble bien qu'à la même époque la prêtrise des dieux égyptiens n'était pas une charge annuelle, mais héréditaire, comme elle le sera à Délos aux premiers temps du culte égyptien; le prêtre honoré par l'association des mélanéphores est dit ἱερητεύσαντα ἐκ γένους κατὰ τὴν μαντεῖαν τοῦ θεοῦ. On serait tenté de voir, dans cette indication, une preuve supplémentaire du caractère égyptien du culte: s'il n'est pas exercé, comme en Attique, par un fonctionnaire nommé annuellement, mais par un personnage qui y est peut-être préposé «de naissance», ἐκ γένους, ne serait-ce pas du fait qu'il exige des connaissances particulières? D'autre part, on peut se demander quelle signification donner à l'«oracle du dieu» (= Sarapis); on pourrait y voir une allusion aux circonstances de l'installation du culte à Érétrie, ou du moins de l'édification du sanctuaire: comme à Délos, c'est à la suite d'une vision prophétique envoyée par Sarapis qu'un prêtre aurait entrepris la construction du sanctuaire, dont ses descendants auraient été, après lui, les desservants.[4] Un autre membre du clergé d'Érétrie est encore mentionné dans la même inscription, le zacore Isidoros; peut-être est-ce de lui qu'émanent deux dédicaces à Sarapis, Isis et Anubis retrouvées dans le péristyle du sanctuaire.[1]

---

[1] N. Papadakis, *op. cit.*, p. 148-50, n° 1; Vidman, *Sylloge*, n° 75. S'ils sont peu fréquents, ces termes ne sont cependant pas inconnus dans le culte d'Isis en milieu grec: les mélanéphores reparaissent à Délos, les hypostolistes à Démétrias; cf. *infra*, p. 108 et p. 47-48.

[2] Cf. *infra*, III, p. 188.

[3] Cf. la discussion de ce terme dans N. Papadakis, *op. cit.*: les hypostolistes sont sans doute subordonnés à un «protostoliste» ou «archistoliste». A Démétrias, ce terme a peut-être un sens moins précis.

[4] Ce prêtre, Phanias, fils de Jason, porte un nom érétrien; mais le prêtre memphite qui a fondé le Sarapieion A à Délos porte bien un nom grec. Selon Papadakis, le terme ἱερητεύσαντα indiquerait qu'il ne s'agit pas d'une prêtrise à vie; mais l'expression ἐκ γένους semble bien impliquer que cette charge est héréditaire.

Mais ce sont des inscriptions du Ier siècle a.C. qui apportent les indications les plus intéressantes concernant le culte d'Érétrie. Dans une dédicace adressée à Sarapis et à Isis, auxquels sont associés comme θεοὶ σύνναοι καὶ σύνβωμοι Osiris, Anubis et Harpocrate, un citoyen romain, T. Septimius Ptolemaios, porte le titre de navarque (ναυαρχήσας)[2]; d'autre part, deux stèles retrouvées l'une dans le sanctuaire et l'autre hors du péribole portent des listes de noms précédées de la formule οἵδε ἐναυάρχησαν.[3] On peut en conclure que, à la fin de l'époque hellénistique tout au moins, une «fête de la navigation» était célébrée à Érétrie en l'honneur d'Isis; ce n'est pas un cas unique dans le monde grec — les ναυαρχήσαντες se retrouvent dans le culte égyptien à Éphèse, à Cios de Bithynie, à Byzance, à Tomi — mais c'est une des rares attestations de cette fête en Grèce même, avant l'époque impériale.[4] Il est probable que cette cérémonie est analogue aux *Ploiaphesia* de l'époque impériale, décrites par Apulée[5]; mais peut-être s'apparente-t-elle aussi à la «navigation d'Osiris» que l'on commémorait en Égypte, au IIIe siècle a.C., selon le Calendrier pour le nome saïte[6] et le décret de Canope,[7] et que, semble-t-il, on célébrait également à Thessalonique à l'époque hellénistique.[8]

Le culte égyptien semble avoir connu une large diffusion à Érétrie; une stèle datant des années 200 a.C. présente une liste importante de fidèles ayant apporté leur contribution soit pour la célébration du culte, soit pour des travaux effectués au sanctuaire[1]; et la liste de ceux qui célèbrent le rite du ναυαρχεῖν au Ier siècle a.C. ne comprend pas moins de 94 noms. Parmi ces derniers figurent plusieurs théophores, surtout dérivés d'Isis: Isigénès, Isidoros, Isidora, Isias[2]; c'est là une preuve supplémentaire de la popularité d'Isis à Érétrie.

---

[1] N. Papadakis, *op. cit.*, p. 150-1, nº 2; Vidman, *Sylloge*, nº 76 et 77. Il est possible que le péristyle du temple ait été édifié par cet Isidoros et fasse l'objet de sa double dédicace.

[2] N. Papadakis, *op. cit.*, p. 152-3, nº 6; Vidman, *Sylloge*, nº 82.

[3] *Ib.* p. 158 sq. nº 8 et 9; Vidman, *Sylloge* nº 80 et 81. Ces listes, comme la dédicace de T. Septimius Ptolemaios, ont été gravées sous la prêtrise de Dionysios, fils de Philoklès.

[4] L'inscription du triérarque de Cios est peut-être encore hellénistique, mais ce n'est pas certain; cf. Vidman, *Sylloge*, nº 324. Sur le titre de navarque et la fonction rituelle de ναυαρχεῖν, cf. L. Robert, *Rev. Phil.*, 1943, p. 184.

[5] Cf. *Mét.*, XI.

[6] *P. Hib.* 27, 60-63 (301-240 a.C.).

[7] *OGIS*, 56, 51 sq. (239/8 a.C.).

[8] Sur la «fête de la navigation», cf. *infra*, III, p. 223 sq.

Il ne fait guère de doute en effet que le sanctuaire — ou en tout cas le culte — n'ait été consacré en premier lieu à la déesse, même si Sarapis et Anubis lui ont été assez vite associés,[3] ainsi que d'autres *synnaoi* apparus plus tardivement; alors que la présence d'Harpocrate à partir du Ier siècle a.C. est facilement explicable, celle d'Osiris est plus surprenante: on doit constater que, à Érétrie comme à Thessalonique — et le cas se produit en Égypte également[4] —, Osiris et Sarapis non seulement ne sont pas confondus, mais peuvent recevoir un culte soit commun, soit distinct, comme s'ils représentaient des entités tout à fait différentes.

On a vu que le culte d'Érétrie devait présenter des aspects très égyptiens, ou du moins égyptisants; pourtant, l'Isis d'Érétrie ne semble pas avoir été une Αἰγυπτία. Elle est représentée en effet sur deux statuettes de marbre retrouvées l'une dans le sanctuaire, l'autre dans une des «maisons» adjacentes, non pas avec son costume et ses attributs habituels, mais sous forme de Cybèle, un lion à ses côtés.[5] Cette assimilation, sans être fréquente, est connue ailleurs — en particulier à Délos[6]; c'est donc l'Isis Μήτηρ Θεῶν, la déesse toute-puissante et maternelle à la fois, qui était honorée au sanctuaire d'Érétrie.

---

[1] N. Papadakis, *op. cit.*, p. 153 sq., n° 7.

[2] *Ib.*, p. 158-9, n° 9, Col. I, l.7,9; Col. II. l.14,33. Un seul nom dérivé de Sarapis figure dans cette liste: Sérapias, Col. I, l.31. Cf. aussi le zacore Isidoros.

[3] Cf. déjà des inscriptions du IIIe siècle, et la dédicace de Dionysia à Sarapis et à Isis, N. Papadakis, *op. cit.*, p. 151, n° 3; Vidman, *Sylloge*, n° 79 (IIe siècle a.C.).

[4] Cf. une dédicace de Taposiris parva à «Osoros (= Osiris), Sarapis, Isis, Anubis» (IIe siècle a.C.); *supra*, I, p. 114 et n. 3.

[5] N. Papadakis, *op. cit.*, p. 131 sq., fig. 10. On ne peut savoir si elle portait le *basileion* (la tête manque), mais les boucles tombant sur les épaules sont celles de la coiffure isiaque habituelle; la main gauche, appuyée sur le montant du siège, tenait peut-être un sistre. Cf. également un buste en terre cuite, trouvé dans le sanctuaire, qui représente peut-être une prêtresse (*ib.*, p. 133 sq., fig. 11); mais son costume n'a rien de typiquement isiaque.

[6] Cf. *infra*, p. 112.

Est-ce d'Érétrie que le culte égyptien s'est propagé à la ville voisine et rivale de Chalcis? A Chalcis en tout cas les témoignages de ce culte sont un peu plus tardifs; c'est au IIe siècle a.C. que remonteraient plusieurs inscriptions, dont l'une mentionne un prêtre et une autre un sacrifice d'actions de grâce, ce qui laisse supposer que les divinités auxquelles il s'adresse jouent un rôle protecteur et salutaire, que ce soit contre la maladie ou contre les périls de la navigation.[1] Ces dédicaces s'adressent à la triade Sarapis-Isis-Anubis; il ne semble pas que l'une de ces divinités ait précédé les autres; mais il est surtout remarquable que le troisième membre de la triade soit Anubis et non Harpocrate. Rien n'indique d'ailleurs, pas plus ici que dans la plupart des inscriptions relatives à ce dieu, si un rôle particulier lui est attribué. Une autre divinité égyptienne qui apparaît beaucoup plus rarement sur les dédicaces grecques s'ajoute aux précédentes dans une inscription métrique de Chalcis remontant également au IIe siècle[2]; il s'agit d'Apis, dont la présence ici est assez surprenante. Il ne faut sans doute pas en conclure qu'il reçoit un culte organisé parallèlement à ceux de Sarapis, Isis et Anubis; son adjonction nous semble plutôt être d'ordre littéraire: la littérature grecque en effet, depuis Eschyle au moins, connaît Apis, qu'elle assimile au «noir Épaphos».[3] L'auteur du poème de Chalcis a fort bien pu ajouter Apis à sa liste de dieux égyptiens par simple réminiscence littéraire; le fait d'ailleurs qu'il parle de ces dieux comme de δαίμονες οὐρανίδαι montre qu'il n'est pas très renseigné sur leur véritable nature: Isis a certes un aspect céleste, de même qu'Osiris, mais c'est beaucoup plus contestable dans le cas de Sarapis et, en tout état de cause, ce n'est pas cet aspect qui prédomine dans leur culte grec à l'époque hellénistique; on pourrait en dire autant d'Anubis, le dieu conducteur des morts.[1] Ainsi les quelques documents provenant de Chalcis laissent supposer l'existence dans cette ville, au IIe siècle, d'un sanctuaire de Sarapis dans lequel un culte était rendu à la triade égyptienne.

---

[1] Cf. Vidman, *Sylloge*, n° 85, 86. Cf. également Vidman, *Sylloge*, n° 83a: dédicace à Sarapis, Isis et Anubis; n° 87: autre dédicace à Isis, Sarapis et Anubis.

[2] Vidman, *Sylloge*, n° 84.

[3] Il en est de même dans la littérature latine; cf. Ovide, *Met.* IX, 685-702, qui mentionne Apis auprès d'Isis, d'Anubis et de Boubastis. L'importance attribuée à Apis dans les textes littéraires et les représentations figurées, hellénistiques et romaines, peut reposer d'une part sur le développement de son culte à basse époque, qui a dû frapper les voyageurs grecs, d'autre part sur l'aspect «pittoresque» qu'il présente: c'est cet aspect des divinités égyptiennes que les Romains semblent avoir, de préférence, retenu.

IV. BÉOTIE

On a pensé[2] que d'Érétrie, ainsi que d'Athènes, le culte des dieux égyptiens avait pu s'étendre à la Béotie; pourtant, au témoignage de Pausanias,[3] Thèbes de Béotie possédait un temple d'Ammon remontant probablement à une époque assez ancienne; Pindare y aurait dédié une statue du dieu en l'honneur duquel il avait écrit un hymne destiné à son sanctuaire libyque.[4] Cependant, c'est à la fin du IIIe siècle a.C., donc à l'époque où ils deviennent officiels à Athènes, que les cultes égyptiens apparaissent en Béotie, et tout d'abord à Orchomène. Il est difficile de préciser davantage la date de cette apparition, et les circonstances qui l'entourent; pourtant, on sait qu'en 216 Ptolémée Philopator prit à sa solde des troupes béotiennes dans sa lutte contre Antiochos III, et que les villes de Tanagra et d'Orchomène rendirent des décrets de proxénie en faveur de son premier ministre Sosibios[5]; sous Philométor, vers 165 a.C., un *politeuma* de Béotiens était établi à Xoïs.[6] Ces témoignages peuvent nous permettre d'établir un lien entre la politique des cités béotiennes à l'égard des Lagides et l'introduction en Béotie des cultes égyptiens, qui serait ainsi à dater de la deuxième moitié du IIIe s. a.C.[7] Il n'existe pas, à notre connaissance, en ce qui concerne la Béotie, de traditions relatives à la fondation du culte égyptien analogues à celles que l'on connaît ou que l'on peut reconstituer à Délos, à Érétrie ou en Locride[1]; à travers les inscriptions, le culte nous apparaît déjà constitué, avec ses prêtres et ses usages dont le plus caractéristique est la consécration d'esclaves, de caractère plus juridique, d'ailleurs, que religieux.

---

[1] Cf. cependant l'hymne à Anubis de Cios de Bithynie, qui s'adresse à lui comme au «roi des Ouraniens» (*infra*, III, p. 109 sq.).

[2] Th. Brady, *op. cit.*, p. 20 sq.

[3] Pausanias, IX, 16, 1. Il signale également la présence d'un temple d'Ammon à Sparte, où le dieu aurait été particulièrement en honneur (III, 28); autre temple à Gythion (III, 21).

[4] Cf. *supra*, p. 3, n. 6.

[5] *IG* VII 3166 (Orchomène); *IG* VII 507 (Tanagra). Cf. Polybe, V, 63,9-65,3; E. Will, *Hist. polit.*, II, p. 29.

[6] Cf. M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, p. 157-58, 954-55; il y avait déjà des Béotiens en Égypte sous Évergète, *ib.*, p. 153-54.

[7] Cependant, les relations entre la Béotie et les Ptolémées peuvent être plus anciennes: Pausanias (IX, 31) dit avoir vu sur l'Hélicon, parmi les statues des Muses et des poètes célèbres, une statue d'Arsinoé «que Ptolémée,

Les plus anciennes attestations, en Béotie, du culte égyptien, sont les inscriptions d'Orchomène, dont certaines peuvent remonter à la fin du IIIe siècle a.C.; c'est sans doute le cas d'une dédicace en l'honneur de la triade Sarapis-Isis-Anubis[2] et de plusieurs actes d'affranchissement.[3] Sans doute la nature de ces documents nous intéresse-t-elle moins ici que les formulations qu'ils présentent et surtout le contexte religieux qu'ils supposent; mais il est nécessaire de s'y arrêter quelque peu. On sait que la consécration d'esclaves à une divinité, dont le but devait être originellement d'attacher ces esclaves, en tant que hiérodules, au service d'un temple, a revêtu progressivement un caractère de plus en plus fictif, aboutissant en fait à l'affranchissement de l'esclave ainsi consacré; on sait également que divers dieux présidaient à ces affranchissements: la Mère des Dieux, Artémis Ilithyie.[4] Cependant on constate, à Orchomène de même qu'à Chéronée, que ce sont les dieux égyptiens qui, le plus souvent, jouent ce rôle; dans plusieurs inscriptions d'Orchomène il s'agit du couple Sarapis-Isis. Les formules employées varient peu; dans tous les cas, l'esclave est désigné comme le ἱαρός de Sarapis et d'Isis, mais il serait hasardeux d'en conclure qu'il devait exercer son service auprès des deux divinités; on ne sait si l'esclave «consacré» aux

son frère, épousa» — Arsinoé II Philadelphe sans aucun doute —. Or, il paraît impensable qu'une telle statue soit de beaucoup postérieure au règne de Philadelphe, donc à la première moitié du IIIe siècle.

[1] Cf. *infra*, p. 42.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 57. Cf. aussi Vidman, *Sylloge*, nº 58: dédicace du Ier s. a.C. à la triade égyptienne? Mais la restitution [Σαράπιδι Ἴσιδι Ἀνούβ]ιδι n'est pas certaine.

[3] *IG* VII 3198-3204. Sur les ventes fictives d'esclaves à un dieu, cf. Fr. Bömer, *Untersuch. über die Relig. der Sklaven in Griechenl. u. Rom*, II, *Die sog. Sakrale Freilassung* (Akad. Wiss. in Mainz, 1960).

[4] Cf. consécrations d'esclaves à la Mère des Dieux, *IG* VII 3315, 3378 et 3379 (Chéronée); à Artémis Ilithyie, cf. *IG* VII 3413, 3385-86, 3391 (Chéronée).

dieux égyptiens était attaché à leur temple. On remarquera encore que les ἱαροί sont des deux sexes, les femmes étant un peu plus nombreuses que les hommes,[1] et que, en tête des actes, sont mentionnés, immédiatement après l'archonte, un prêtre (ἱαρειάδδοντος) et des hiérarques.

Ces actes d'affranchissement impliquent l'existence à Orchomène, à partir de la fin du IIIe siècle a.C., d'un sanctuaire des dieux égyptiens où devait se dérouler la cérémonie de la «consécration» (et où, peut-être, les «consacrés» étaient censés résider?). Sans doute se trouvait-il dans le voisinage du temple des Charites — le plus vieux sanctuaire d'Orchomène aux dires de Pausanias[2] — car c'est là qu' ont été découvertes les inscriptions relatives aux dieux égyptiens; d'ailleurs, une inscription qui mentionne la dédicace, par un certain Apollodoros, fils de Nikon, de πρόθυρα et de πίνακες peut se rapporter à ce sanctuaire[3]: en effet, le terme de πρόθυρα pourrait désigner l'ensemble des constructions qui, dans les temples égyptiens, précèdent le sanctuaire proprement dit, et qu'Hérodote désigne par le mot προπύλαια[4] ou que l'on retrouve sous la forme πρόπυλον dans des dédicaces d'Ambrysos[5] et d'Hyampolis[6] à Sarapis, Isis et Anubis; quant aux πίνακες, ils peuvent désigner ces planches peintes qui interviennent fréquemment dans la construction des plafonds des sanctuaires grecs,[7] ou plutôt les «tableaux votifs» que les fidèles des dieux égyptiens avaient coutume de dédier dans les temples de leurs divinités. Il semble bien en tout cas que le culte d'Isis et de Sarapis à Orchomène ait été pratiqué pendant plusieurs siècles à partir du IIIe siècle a.C. par des prêtres dont on ne sait d'ailleurs pas s'ils étaient prêtres à vie ou annuels, et avec un caractère probablement officiel; mais que ce culte, comme le suggérait Decharme,[8] ait «remplacé celui d'Asklépios», rien ne permet de le penser: aucune des inscriptions d'Orchomène n'attribue à Isis et Sarapis un caractère guérisseur.

---

[1] *IG* VII 3201-3204.

[2] IX, 38, 1.

[3] P. Decharme, *Recueil d'inscr. inéd. de Béotie*, p. 15, n° 5.

[4] Hérodote, II, 101, 121.

[5] Dédicace de τὰν παστάδα καὶ τὸ πρόπυλον, «le portique et le propylée», P. Decharme, *op. cit.*, p. 15.

[6] *IG* IX 1, 89; cf. *infra*, p. 41-42.

[7] R. Martin, *Manuel d'Architecture grecque*, I, p. 19.

[8] *Op. cit.*, p. 3 sq.

Les affranchissements de Chéronée[1] paraissent dans l'ensemble moins anciens que ceux d'Orchomène: on peut les faire remonter à la deuxième moitié du IIe siècle a.C.[2]; mais ils comportent d'intéressantes particularités dans leur formulaire, qui nous aideront à préciser la nature et le développement des cultes égyptiens en Béotie. En effet, il faut remarquer tout d'abord que la plupart de ces actes mentionnent le seul Sarapis[3]: est-ce à dire que, du culte de Chéronée, Isis soit absente? Pas tout à fait, puisqu'elle apparaît en tête de plusieurs formules de consécration en compagnie de Sarapis et d'Anubis,[4] ainsi que sur une dédicace[5]; d'autre part, une tablette d'époque plus tardive porte l'empreinte de deux pieds, accompagnée de l'inscription Φῦρος Σωτέου ἐπιταγῇ Εἴσιδος.[6] Cependant, la relative éclipse de la déesse semble correspondre à un fait déjà constaté, et que d'autres témoignages permettront de vérifier: dans les cités du monde grec où le culte égyptien s'est installé à date ancienne, c'est Isis qui apparaît la première et prédomine, même si Sarapis et d'autres divinités égyptiennes se joignent à elle par la suite; mais, lorsque le culte est d'implantation récente, Sarapis tend à prendre la première place — ce que peut expliquer son caractère «récent», «nouveau» en Égypte même. En tout cas, la place qu'occupe Isis à Chéronée, établissement probablement secondaire, à en juger par la date présumée des inscriptions, est moins importante que celle qu'elle occupe à Orchomène, qui semble être le premier centre du culte égyptien en Béotie.

Il reste que les inscriptions de Chéronée, par leur variété et leur nombre, sont d'un grand intérêt. Ici encore, le terme qui désigne l'esclave affranchi est ἰαρὸς, ἰαρά (suivi en général du datif Σαράπι ou Σαράπει, très rarement du génitif comme dans les actes d'Orchomène); et, très souvent, cet esclave est une femme (54 femmes pour 30 hommes); dans plusieurs cas, la femme est consacrée avec son enfant[1]; dans d'autres cas, c'est une petite fille, née d'une esclave, qui est «consacrée»,[2] ou bien un petit garçon, également né d'une esclave, mais que son propre père «consacre» à Sarapis.[3] Diverses épithètes indiquent la situation des hommes et des femmes ainsi «consacrés»: δοῦλος ou δούλα, θρεπτός ou θρεπτά, θεράπηνα; mais sur plusieurs exemples le serviteur consacré est désigné comme ἀπελεύθερος,[4] ce qui pose un problème: s'il est vrai que la consécration à une divinité n'est en fait qu'une forme d'affranchissement, quels sont le but et le sens de la consécration d'un esclave déjà affranchi? Faut-il admettre que, dans certains cas, la formule pouvait correspondre à une réalité et avoir comme conséquence le passage du «consacré» au service du dieu? Une autre inscription de Chéronée, dont la formulation est d'ailleurs inhabituelle, paraît bien affirmer l'équivalence entre consécration et libération: le couple Dionysios, fils de Simios, et Parthéna, fille d'Aristonikos, qui consacre son esclave Hermaia, déclare la «renvoyer libre, consacrée à Sarapis»[5]; d'ailleurs l'acte comporte une clause que l'on voit figurer sur une inscription d'Orchomène, à savoir que l'ancienne esclave doit demeurer auprès de son ex-maîtresse tant que celle-ci vivra: παραμείνασαν (Ἑρμαίαν) Παρθένᾳ ἕως ἂν ζῇ. Cette stipulation, rare à Orchomène, semble-t-il, figure au contraire assez souvent sur les documents de Chéronée: 25 d'entre eux pour le moins la comportent.[6]

---

[1] *IG* VII 3301-3377, 3380-3383, 3387-3390, 3393-3399, 3406.

[2] Ou peut-être plus haut: cf. Larfeld, *Sylloge*, qui place les affranchissements de Chéronée entre 200 et 150 a.C.

[3] Cf. cependant un exemple de consécration d'esclave à Sarapis et Isis (*IG* VII 3319); mais le nom de la déesse y est restitué, peut-être à tort.

[4] *IG* VII 3308; 3347; 3375.

[5] *IG* VII 3380.

[6] *IG* VII 3414. Le document est probablement du IIe s. p.C., cf. *infra*, p. 168.

---

[1] *IG* VII 3313: τὰν Ϝιδίαν θεράπηναν κὴ τὸ παιδάριον τὸ ἐξ αὐτᾶς. Cf. aussi *IG* VII 3322, 3332, 3353, 3364.

[2] *IG* VII 3331: τὸ κοράσιον ᾗ ὄνομα Νικὼ ἱερὸν τῷ Σαράπι; cf. aussi *IG* VII 3325, 3328.

[3] *IG* VII 3301: Xénophantos consacre le παιδάριον τὸ γινόμενον αὐτῷ ἐκ τᾶς θρεπτᾶς; cf. aussi 3341, 3367, 3395.

[4] *IG* VII 3360: τὰν Ϝιδίαν ἀπελεύθερον αὐτῷ Εὐ[δοξία]ν (ou Εὐ[νίκα]ν?); si l'inscription est bien de Chéronée, l'homme qui fait la consécration est originaire de Lébadée. Cf. aussi *IG* VII 3318.

[5] *IG* VII 3321 (même formule en *IG* VII 3327): Διονύσιος Σιμίου καὶ Παρθένα Ἀριστονίκου ἀφῖασι τὴν ἰδίαν δούλην Ἑρμαίαν ἐλευθέραν, ἱερὰν τῷ Σαράπι. L'inscription, selon l'éditeur, ne peut être antérieure aux 130e-150e Olympiades; il est fort possible, étant donné la formule particulière qu'elle présente, qu'elle compte parmi les plus récents des actes d'affranchissement de Chéronée.

[6] *IG* VII 3303, 3314, 3315, 3321, 3322, 3324, 3325, 3328, 3331, 3333, 3343, 3344, 3348, 3352, 3358, 3361, 3363, 3364, 3366, 3377, 3381, 3383, 3387, 3399.

En tout cas, l'on doit bien conclure que la consécration ne s'accompagne pas de l'obligation, pour l'ancien esclave, de résider auprès du dieu. Peut-être vaut-il la peine de signaler encore que non seulement l'esclave consacrée est libre, bien que demeurant parfois auprès de ses anciens maîtres, mais que les enfants qui naîtront d'elle le seront également: un acte qui voue à Sarapis l'esclave Sourina stipule que, si elle met un enfant au monde du vivant de son ex-maîtresse, son enfant sera libre.[1]

Mais, non moins que la situation des *hiaroi* de Sarapis, celle de leurs maîtres doit nous retenir: en effet, plusieurs d'entre eux sont eux-mêmes des *hiaroi*. C'est le cas de Pythis, *hiera* de Sarapis, qui consacre l'enfant de sa servante Karaïs[2]; de Parthéna, également *hiara* de Sarapis, qui consacre sa servante Sourina[3]; et, lorsque le couple Épitimos Samokleios et Euphrosona consacre sa servante Zoïla, la maîtresse est désignée comme ἱαρὰ τᾶς Ματέρος τῶν θιῶν.[4] On remarquera encore que lorsque les dédicants, hommes ou femmes, sont des *hiaroi* de Sarapis, ils sont assistés, dans la cérémonie de consécration, par le hiérarque en personne, alors qu'en général seules les femmes consacrant des esclaves ont un *prostatès*, parent ou ami; peut-être les *hiaroi* et *hiarai* conservent-ils des rapports particuliers — qui se traduiraient par une sorte de dépendance — avec le personnel du temple où ils ont été consacrés.

Du temple et du clergé des dieux égyptiens à Chéronée, les inscriptions ne nous apprennent pas grand chose; tout au plus peut-on supposer que le sanctuaire se trouvait dans le voisinage de l'église de la Panagia, où ont apparemment été retrouvées la plupart des inscriptions.[5] On a noté en outre que plusieurs d'entre elles men-

---

En 3343, la clause est restrictive: l'esclave consacrée devra rester auprès de son maître jusqu'à son mariage (ἕως κα γαμείσει); en 3322, les esclaves devront rester auprès de la mère de leur ancienne maîtresse (même chose en 3363).

[1] *IG* VII 3376: εἰ δέ κα γεννάσει Σουρίνα, ἔτι ζώσας Παρθένας (= la maîtresse), ἔστω τὸ γενόμενον ἐλεύθερον. Cependant on peut trouver également la stipulation inverse; cf. *IG* VII 3322: τὰ δὲ γεννηθέντα ἐξ αὐτῶν (= les deux esclaves consacrées) . . . ἔσστωσαν δοῦλα Δεξξίππας τῆς 'Αθανίου (leur ancienne maîtresse).

[2] *IG* VII 3331.

[3] *IG* VII 3377. Cf. aussi *IG* VII 3333, 3355, 3366, 3367, 3374.

[4] *IG* VII 3315.

[5] Cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 19.

tionnaient la présence à la cérémonie de «consécration» d'un hiérarque, qui était sans doute attaché au culte des dieux égyptiens; et surtout une autre fait allusion à un trésorier qui comptait certainement parmi le personnel du temple, et à des *hiara* que l'on peut interpréter soit comme des cérémonies sacrées, soit comme des objets ou images de culte: en effet, un personnage qui a consacré sa servante à Sarapis verse au trésorier la somme de 20 drachmes ἐπὶ τῶν ἱαρῶν.[1] Il est fort probable qu'il s'agit là d'une contribution volontaire; mais d'autres documents mentionnent un don dont la nature et l'intention ne sont pas toujours précisés.[2]

On peut donc conclure des affranchissements de Chéronée qu'ils impliquent la présence dans cette ville, au début du IIe siècle a.C. sinon même plus tôt, d'un temple des dieux égyptiens où la triade Sarapis-Isis-Anubis recevait un culte — avec, probablement, prédominance de Sarapis —, temple auquel doivent être adjoints plusieurs desservants, puisqu'il est question de hiérarques, et possédant un trésor. Le nombre élevé des consécrations à Sarapis peut servir d'indication quant à l'importance du culte égyptien à Chéronée.

D'autres cités béotiennes paraissent avoir également pratiqué, vers le IIe siècle a.C., le culte des dieux égyptiens, mais peut-être avec une extension moindre qu'à Orchomène et Chéronée; les documents qui les concernent sont en effet plus rares et plus dispersés. C'est le cas de Coronée, où l'on a retrouvé un acte analogue à ceux des cités voisines[3]; comme à Orchomène, l'esclave est consacré à Sarapis et Isis (auxquels s'ajoute peut-être Anubis, si la restitution est correcte) et la formule, plus détaillée, précise que quiconque tentera de réduire en esclavage le *hiéros* devra payer au dieu la somme de 1000 drachmes. L'inscription mentionne également un prêtre qui ne peut être que le prêtre de Sarapis; ainsi les dieux égyptiens possédaient à Coronée leur temple et leur clergé.

A Thespies également, divers documents attestent l'existence d'un culte d'Isis: une inscription mentionne une prêtresse d'Isis qui semble aussi jouer un rôle dans le culte de Dionysos, sans que l'on

[1] *IG* VII 3303.
[2] *IG* VII 3307, 3339, 3344, 3398, 3406.
[3] Vidman, *Sylloge*, nº 55.

puisse en conclure, bien entendu, que les cultes d'Isis et de Dionysos sont associés.[1] Sans doute le texte n'est-il pas antérieur au début de l'époque impériale, mais il est très probable que le sacerdoce d'Isis à Thespies remonte à une date plus ancienne: dès l'époque de Ptolémée IV, des rapports amicaux sont attestés entre la ville de Thespies et les Lagides. En outre, une autre inscription comporte une dédicace à la triade égyptienne Sarapis-Isis-Anubis,[2] et quelques statuettes égyptisantes retrouvées à Thespies sont un témoignage de l'intérêt porté aux divinités de l'Égypte par les habitants de la cité: parmi ces figurines, on peut reconnaître un roi portant le *némès* et les insignes osiriaques (le crochet et le fouet) et une reine représentée en Isis.[3] Ces figurines sont de basse époque, et de toute façon elles ne peuvent guère fournir d'indications chronologiques sur l'établissement du culte égyptien à Thespies; mais, étant donné que dans les cités voisines le culte remonte à la fin du IIIe siècle ou au début du IIe, il est assez plausible qu'il se soit installé à Thespies à peu près à la même époque. Plusieurs inscriptions funéraires de Thespies mentionnent d'ailleurs des personnages à noms théophores dérivés d'Isis: Isias, Isidotè, Ision, ainsi qu'une Arsinoé[4]; il est vrai que leur datation n'est pas précisée; cependant, même si elles appartiennent à l'époque romaine, la présence du nom d'Isis dans l'onomastique indique une réelle implantation du culte.[5]

Restent enfin deux localités où le culte égyptien a peut-être été introduit à une date assez ancienne (bien que postérieure à celle où la Béotie tombe sous la domination romaine): il s'agit de Tanagra et de Thèbes. C'est une certitude en ce qui concerne Tanagra, où une inscription remontant à environ 85 a.C. mentionne le concours organisé lors des Sarapieia et donne les noms des vainqueurs de ce

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 54: ἱερατε[ύσασαν Ἴ]σιδος καὶ ἀν[αθεῖσαν]; la restitution ἀν[αθεῖσαν] est certainement préférable à la restitution Ἀν[ούβιδος].

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 53.

[3] A. De Ridder, *BCH*, 1922, p. 232-234, f. 11, 12, 13. La troisième figurine est celle d'un personnage assis, vêtu d'un pagne, dont il ne reste que les jambes; elle est en basalte, de même que celle du roi, alors que celle de la reine est en marbre noir. Cf. aussi *MDAIA*, 1878, p. 420, nº 306.

[4] Cf. *SEG*, XIX, 366g, 369b, c, s, 371a; A. Plassart, *BCH*, 1958, p. 136-151.

[5] Cf. également une dédicace à Sarapis, Isis et Anubis provenant d'Aigosthéna, en Mégaride, ville voisine de Thespies; le dédicant est un citoyen de Thespies (Vidman, *Sylloge*, nº 54a).

concours[1]; il s'agit essentiellement de musiciens et de poètes: joueurs de trompette, de flûte, de cithare, rhapsode, poète de σατύρα, poète tragique. On peut donc faire remonter au début du Ier siècle pour le moins le culte égyptien de Tanagra; et si les fêtes de Sarapis apparaissent à cette époque comme une institution régulière, il faut admettre que l'établissement du culte s'est fait à une date nettement plus ancienne. Sur la nature des Sarapieia, le texte ne fournit aucun renseignement. Du fait qu'elles sont accompagnées de concours, on peut déduire que leur caractère devait être davantage grec qu'égyptien: mais il s'agit là sans doute d'un usage bien établi; on se rappellera que les fêtes en l'honneur de Sarapis célébrées par les Sarapiastes athéniens dans la deuxième moitié du IIIe siècle a.C. étaient également accompagnées d'*agones*.[2] Cependant l'inscription mentionne le sacrifice en l'honneur de Sarapis, d'Isis et des autres dieux (= Anubis, Harpocrate?) et peut-être le banquet ([ἱερ]ὰν θυσίαν (ou [εἰς τὴ]ν θυσίαν?) τῶι Σαράπιδι καὶ τῆι Ἴσιδι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς [καὶ τὴν ἑστί]ασιν 1.48/9); si la restitution [ἑστί]ασιν est correcte, il pourrait s'agir d'un de ces banquets rituels auxquels les dieux sont censés participer. Ici encore on constate que, à la fin de l'époque hellénistique, Sarapis donne son nom aux sanctuaires et aux fêtes du culte égyptien, bien qu'en fait Isis soit toujours présente.

Il faut encore compter, parmi les témoignages du culte égyptien à Tanagra, une effigie de femme vêtue en prêtresse d'Isis,[3] ainsi qu'une lampe en terre cuite dont l'anse est décorée de bustes d'Isis et de Sarapis affrontés[4]; mais le premier document peut être d'époque récente, et le deuxième, difficilement datable, n'est pas nécessairement un objet de culte.

En ce qui concerne Thèbes, les documents sont peu nombreux et difficiles à dater, mais fort intéressants. Il s'agit essentiellement d'un relief dont l'interprétation a été discutée et où figure l'inscription [Εὔ]νοια Εἴσιδι εὐχήν.[1] Assez bizarrement, les personnages représentés sur le relief n'évoquent absolument pas Isis ni son entourage égyptien: un jeune homme étendu sur un lit, qui peut être Pan (ou Héraklès?), trois jeunes filles dansant, les Nymphes, une tête barbue, celle du fleuve Achéloos.[2] Faut-il admettre que ces divinités n'ont aucun rapport avec Isis, le relief servant uniquement à décorer «le devant d'une fontaine aménagée dans le sanctuaire d'Isis»?[3] C'est possible, si l'on admet que le monument a été réemployé; mais on ne peut oublier que le même rapprochement — Isis, Pan, les Nymphes — se retrouve sur une inscription de l'Acropole d'Athènes.[4] Même si l'on écarte, à juste titre, l'hypothèse d'une communauté de cultes, on doit constater une tendance indéniable à associer ces divinités. Qu'il ait existé à Thèbes un sanctuaire et un culte d'Isis, c'est ce que confirme l'inscription d'un sarcophage qui condamne le violateur éventuel de la sépulture à payer à Isis la somme de 700 deniers[5]; la dédicante, qualifiée de ἱεραφόρος, est très probablement prêtresse d'Isis. Toutefois, l'inscription est probablement d'époque impériale. En revanche, un petit autel avec dédicace à la triade Sarapis-Isis-Anubis doit encore appartenir à l'époque hellénistique[6]; l'auteur de cette dédicace étant un Macédonien originaire sans doute de Cassandreia, on ne peut rien en conclure quant à l'extension du culte isiaque à Thèbes; mais il est probable que l'autel avait été déposé dans le sanctuaire égyptien de cette cité.

---

[1] *IG* VII 540. Un autre grand fragment de la même stèle a été édité par Ch. A. Christou, Περὶ τὰ Σαραπίεια τῆς Τανάγρας, *Arch. Éphem.*, 1956, p. 32-72. Cf. aussi S. N. Koumanoudis, *Rev. Phil.*, 1961, p. 106-08; J. et L. Robert, *REG*, 1961, p. 169-171; *SEG*, XIX, 335; M. Calvet et P. Roesch, *RA*, 1966, p. 297-332; Vidman, *Sylloge*, n° 48.

[2] Cf. *supra*, p. 7, n. 1.

[3] *MDAIA*, 1878, p. 342; A. Rusch, *op. cit.*, p. 22.

[4] G. Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 303, n° 129. Louvre, Salle des Tanagra, n° 255.

Dernier témoignage enfin du culte égyptien en Béotie: le temple de Sarapis qui, au témoignage de Pausanias,[1] s'élevait à Copai, au bord du lac Copaïs; mais il n'a été retrouvé de ce sanctuaire aucun vestige archéologique, et l'on ne peut savoir s'il était de beaucoup antérieur à l'époque de Pausanias.

---

[1] *IG* VII 2483; A. Rusch, *op. cit.*, p. 21; L. Robert, *RA*, 1933, II, p. 126-128, *BCH*, 1936, p. 206-207, *Rev. Phil.*, 1939, p. 198-199. Vidman, *Sylloge*, nº 51.

[2] Selon Rangabé, *Ant. hell.*, nº 1213, le jeune homme représenterait Osiris, la tête barbue serait celle d'Ammon; cette hypothèse peu vraisemblable paraît reposer uniquement sur l'inscription. Pour Rusch, si la tête barbue est bien celle d'un fleuve, il faudrait identifier le jeune homme à Mercure ou à Faunus.

[3] L. Robert, *Rev. Phil.*, 1939, p. 198-199.

[4] Cf. *supra*, p. 13.

[5] Vidman, *Sylloge*, nº 52.

[6] Vidman, *Sylloge*, nº 50.

V. PHOCIDE ET LOCRIDE

Une première constatation s'impose, en ce qui concerne la Phocide: dans le grand centre religieux qu'est Delphes, aucun document archéologique n'atteste l'existence du culte égyptien, à quelque époque que ce soit.[2] Des dédicaces étoliennes du IIIe siècle a.C. mentionnent cependant divers personnages de la famille royale lagide[3]; mais il est manifeste à Delphes comme ailleurs[4] que les rapports politiques n'ont pas nécessairement des conséquences dans le domaine religieux. Cependant, d'autres villes de Phocide, beaucoup moins importantes sur le plan religieux que Delphes — c'est le cas de Daulia, Hyampolis, Tithorée — possédaient des sanctuaires d'Isis et Sarapis remontant au IIe ou au Ier siècle a.C. (en ce qui concerne tout au moins Daulia et Hyampolis).

Si le culte des dieux égyptiens a pu se propager en Phocide à partir de la Béotie, où il est bien implanté dans plusieurs cités au IIe siècle a.C., on comprend mal qu'il ne se soit pas étendu jusqu'à Delphes, à moins d'y avoir rencontré une résistance particulière. Il est vrai qu'un passage du *De Iside* de Plutarque — adressé à la prêtresse delphique Cléa — fait allusion à l'initiation de Cléa aux mystères osiriens[5]; mais est-ce à dire que ces mystères avaient lieu à Delphes, et que c'est à Delphes que Cléa fut initiée? Ce n'est guère qu'une hypothèse, indémontrable en l'absence de tout témoignage archéologique, mais vraisemblable si l'on peut admettre que les parents de la prêtresse, adeptes eux-mêmes du culte égyptien, étaient d'origine delphique. Un autre texte du *De Iside*, auquel on a peu prêté attention, vient peut-être à l'appui de cette hypothèse: s'adressant à Cléa, Plutarque emploie l'expression «la déesse que tu sers», c'est-à-dire Isis.[1] Or si les termes θεραπεία, θεραπεύειν désignent le «service» de la divinité au sens le plus précis, impliquant de la part de celui qui effectue ce service l'accomplissement de gestes et d'actes rituels déterminés, on peut en déduire que Cléa exerçait effectivement le service d'Isis à Delphes, et que par conséquent le culte égyptien y était organisé au IIe siècle p.C.; mais on doit constater que le mot *therapeia* ne recouvre pas seulement la notion de «service cultuel» et peut servir à désigner «l'ensemble des actes et des conduites par lesquels l'homme témoigne de son respect pour les dieux».[2] Il est donc fort possible que la prêtresse delphique amie de Plutarque ait été une adepte des dieux égyptiens, initiée dans un de leurs sanctuaires (peut-être celui, pas très éloigné, de Tithorée), sans toutefois avoir la charge de leur culte.

---

[1] IX, 24.

[2] La restitution du nom de Sarapis dans un acte d'affranchissement retrouvé près de Mydéon paraît ne pas devoir s'imposer (*REG*, 1902, p. 134; A. Rusch, *op. cit.*, p. 26-27).

[3] Cf. R. Flacelière, *Dédicaces de l'époque étolienne à Delphes*, *BCH*, 1929, p. 19-33, nº 1 (dédicace d'un stratège ou hipparque des Étoliens, mentionnant entre autres Arsinoé III), 2 (dédicace d'un Étolien à un Ptolémée).

[4] Cf. *supra*, p. 10.

[5] Plutarque, *De Is.*, 35: ἀρχηΐδα μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός. (Cléa est qualifiée d'ἀρχηΐς = présidente des Thyades, dans une inscription delphique; cf. J. Jannoray, *BCH*, 1946, p. 247-291, nº 8).

S'il est impossible d'affirmer l'existence, à Delphes, d'un culte des dieux égyptiens, il apparaît bien que la ville voisine de Daulia possédait, dès le IIe siècle a.C., un sanctuaire égyptien. En effet, une inscription de cette ville, qui porte le texte d'une consécration d'esclave à Athéna Polias, stipule que la copie de l'acte sera déposée «auprès de Sarapis» et mentionne le prêtre de Sarapis à Daulia.[3] Cette clause implique, bien entendu, la présence à Daulia d'un sanctuaire de Sarapis; il est probable que son établissement remonte sensiblement à la même époque celui de Chéronée, l'un des grands centres béotiens du culte égyptien, assez proche de Daulia. Si à Chéronée ce culte paraît exercer, dans la deuxième moitié du IIe siècle a.C., un rayonnement considérable — à en juger par le nombre des affranchissements —, on peut penser qu'à la même époque, à Daulia, il était susceptible de rivaliser en importance avec celui d'Athéna Polias, bien que, chose assez surprenante, on ne connaisse pas d'autre document le concernant. Ici encore, de même que dans la plupart des documents de Chéronée, en l'absence de toute mention d'Isis, on ne peut conclure que le culte était rendu au seul Sarapis; sans doute s'adressait-il soit au couple, soit, plus vraisemblablement, à la triade Sarapis-Isis-Anubis; mais, du fait que le prêtre est désigné comme «prêtre de Sarapis», on peut penser que le dieu occupe une position prééminente.

---

[1] Plutarque, *De Is.*, 2: τῇ θεῷ ταύτῃ ... ἣν σὺ θεραπεύεις.

[2] L'expression est de J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève 1958), p. 141.

[3] *IG* IX 1, 66, l.23-24; Vidman, *Sylloge*, nº 64. Le texte corrompu de ce passage, pour lequel les premiers éditeurs proposaient diverses restitutions, a été rétabli par L. Robert, *BCH*, 1935, p. 203-204, à la suite d'une nouvelle lecture de l'inscription: τὸ ἀντίγραφον τῆς ἀναθέσεος παρὰ τὸν Σάραπι υν.υυ ἱερητεύοντος τοῖ Σαράπει ἐν Δαυλίαι Πάτρωνος τοῦ Μνασικρατέως. Le document peut être daté du milieu du IIe siècle a.C., l'archonte Νικόστρατος Κλεοβούλου étant probablement le fils d'un Κλεύβουλος Νικοστράτου qui figure sur la liste de théorodoques de Delphes, du premier quart du IIe siècle a.C. (cf. A. Plessart, *Inscriptions de Delphes, la liste des théorodoques*, *BCH*, 1921, p. 22).

Depuis Daulia, il semblerait naturel de passer à la ville toute proche de Tithorée, qui sera le grand centre du culte égyptien en Phocide à l'époque impériale; pourtant, si Pausanias a pu y voir «le sanctuaire le plus saint de tous ceux que les Grecs ont édifiés en l'honneur de la déesse égyptienne»[1] et décrire minutieusement les fêtes que l'on y célèbre, si l'on y a retrouvé une série d'actes d'affranchissement remontant probablement au règne de Trajan et précédés d'une dédicace à Sarapis, Isis et Anubis,[2] aucun document archéologique ou littéraire ne paraît remonter plus haut que le début du IIe siècle p.C. Si le temple d'Isis à Tithorée avait la notoriété que lui attribue Pausanias à l'époque où celui-ci accomplissait son voyage, c'est à dire dans la deuxième moitié du IIe siècle p.C., il est vraisemblable qu'il ne s'agissait pas d'une fondation récente; mais rien ne permet de déterminer si cette fondation était contemporaine de celle de Daulia, ou de beaucoup postérieure.

En revanche, c'est au moins du IIe siècle a.C. que date l'établissement du culte égyptien dans la ville d'Hyampolis, en Phocide, au N.-E. de Daulia, non loin d'Élatée. Deux inscriptions en témoignent, dont l'une est une dédicace en l'honneur de la triade égyptienne[3] où, comme toujours, la troisième personne est Anubis;

---

[1] Pausanias, X, 32, 13.
[2] *IG* IX 1, 187-194. Cf. *infra,* p. 173–74.
[3] Vidman, *Sylloge,* n° 66 (IIe ou Ier siècle a.C.).

l'autre, plus intéressante, émane d'un personnage qui a exercé la prêtrise (ἱερητεύσας) des dieux égyptiens et leur consacre tout un ensemble d'édifices, *propylon*, portiques et salles.[1] Il faut peut-être reconnaître, dans le premier terme de cette énumération, un élément caractéristique de l'architecture des temples égyptiens[2]; le document atteste en tout cas l'existence à Hyampolis d'un culte organisé, avec prêtre et sanctuaire.

Enfin, non loin d'Hyampolis, mais cette fois en Locride, une grande cité apparaît encore comme un centre de culte égyptien: il s'agit d'Oponte, d'où ne provient, à vrai dire, aucun document archéologique, mais qui est mentionnée sur un document retrouvé dans le Sarapieion de Thessalonique.[3] L'intérêt majeur de ce texte est de présenter un «récit de fondation» assez analogue à celui de Délos et conforme à un schéma que l'on pourrait peut-être également retrouver à Érétrie[4]; d'autre part, ce texte semble faire du sanctuaire d'Oponte une filiale de celui de Thessalonique, dans les archives duquel il avait sans doute été placé. Le récit, dont le début n'est pas conservé, met en scène un habitant d'Oponte, du nom de Xénainétos, qui a été envoyé à Thessalonique; en un endroit non précisé, mais qui ne peut être que le sanctuaire égyptien de cette ville, ce personnage voit Sarapis lui apparaître en songe par deux fois, et reçoit de lui un ordre qu'il doit transmettre, à son retour à Oponte, à l'un de ses concitoyens, Eurynomos: cet ordre consiste à «recevoir» à Oponte le dieu et «sa sœur Isis». En dépit de sa perplexité, car Eurynomos est un de ses adversaires politiques, Xénainétos se décide à lui remettre le message du dieu, qui semble le convaincre assez rapidement: on reçoit à Oponte Sarapis et Isis en les logeant, semble-t-il — les dernières lignes de l'inscription sont assez mutilées —, dans une maison privée, en attendant sans doute qu'on leur édifie un sanctuaire. La femme chez qui ils ont été reçus, Sosinika, accomplit les sacrifices en leur honneur; et la fin du texte fait probablement allusion à des miracles accomplis par les dieux égyptiens en faveur d'habitants de la ville. On reconnaît là quelques-uns des thèmes favoris de la littérature arétalogique et de la «propagande isiaque»: apparition nocturne de la divinité, qui laisse un «signe» visible de son passage (ici la lettre que Xénainétos trouve sous son oreiller), expansionnisme du culte égyptien — de Thessalonique à Oponte, le chemin est long, et inattendu —, caractère bienveillant, activité miraculeuse des divinités égyptiennes.[1] L'aspect «propagandiste» de ce texte est indéniable: sans aller jusqu'à faire d'Eurynomos, l'adversaire de Xénainétos, le type du persécuteur converti, on peut constater de quelle façon soudaine et spectaculaire il est convaincu par la lecture de la lettre, au point d'introduire tout aussitôt à Oponte les dieux égyptiens; et il est probable que la suite de l'inscription, dont on ne possède que quelques fragments, démontrait le bien fondé de cette introduction en énumérant les bienfaits apportés par Sarapis et Isis à leurs fidèles.[2] Conforme encore à ce que nous savons de la propagande isiaque est le fait que ce soit un Grec qui se fasse l'instaurateur, dans sa ville, du culte égyptien: sans doute, conformément à l'usage, le dieu est-il censé manifester lui-même sa volonté; mais, si l'opération est solennisée et consacrée par ce procédé, elle n'apparaît en aucune façon comme le résultat d'influences étrangères. Ici, à la différence de ce qui a dû se passer au Pirée, à Délos, dans la phase initiale du culte égyptien, et sans doute également à Érétrie, à l'époque du premier sanctuaire, ce ne sont pas des Égyptiens qui cherchent à étendre le champ d'action de leur religion, mais des Grecs qui réclament celle-ci et la font adopter par leurs concitoyens.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, n° 65 (IIe ou Ier siècle a.C.): Κρινόλαος Ξενοπείθεος ἱερητεύσας τὸ πρόπυλον καὶ τὰς στοὰς καὶ τοὺς οἴκους Σαράπει Εἴσει Ἀνούβει χαριστήριον. Je traduis par «salles» le mot οἴκους, qui ne me paraît pas pouvoir désigner autre chose que l'«habitation» des dieux, donc l'intérieur du temple proprement dit.

[2] Cf. *supra*, p. 31: πρόπυλον des dieux égyptiens à Ambrysos, πρόθυρα à Orchomène.

[3] Thess. 255.

[4] Cf. *supra*, p. 25.

---

[1] Tous ces thèmes sont bien connus; cf. les apparitions et les miracles de Sarapis au sanctuaire de Canope; son apparition à Zoïlos d'Aspendos (*P. Cair. Zen.* 59034; P. M. Fraser, *Opuscula Atheniensia* III, 1960, p. 64), ainsi qu'à Apollonios, à Délos, pour ordonner la construction d'un nouveau sanctuaire: ce dernier récit, le plus complet de tous, est suivi d'une longue arétalogie (l'inscription a été souvent rééditée; la dernière étude est celle de H. Engelmann, *Die delische Sarapisaretalogie, Beitr. zur klass. Philol.* 15, Meisenheim am Glan, 1964).

[2] Ceux-ci sont-ils désignés par le terme καταμετόχους, (l.21)? C'est peu probable, du fait que le terme, sous la forme μέτοχος, s'applique aux hommes mis au rang des dieux après leur mort; cf. *IG* XIV 2117, 5.

Cependant, le récit de l'introduction des dieux égyptiens à Oponte pose quelques problèmes, et en particulier ceux de la chronologie et des rapports Oponte-Thessalonique, qui à vrai dire sont liés. Si l'inscription peut dater du Ier siècle p.C., elle n'est vraisemblablement que la copie d'un texte plus ancien; et, du fait que le sanctuaire de Thessalonique, où Xénainétos aurait reçu sa vision, a dû être édifié à la fin du IIIe siècle a.C.,[1] il s'ensuit que la réception de Sarapis et Isis à Oponte ne peut guère être antérieure au début du IIe siècle a.C. Mais peut-on admettre sans contestation le transfert du culte de Thessalonique à Oponte? Au IIe siècle a.C., les centres de culte égyptien ne manquaient pas, dans des régions plus proches de la Locride que la lointaine Macédoine: Hyampolis et Daulia ne sont pas très loin d'Oponte, non plus qu'Orchomène ou Chéronée, pour ne rien dire des grands centres d'Eubée, Érétrie et Chalcis... Que cette introduction soit due au hasard d'un voyage apparaît comme une sorte de paradoxe.

VI. ÉTOLIE ; ÉPIRE

Les problèmes de transfert et d'influences ne sont pas moins difficiles à résoudre lorsque, de la Grèce centrale, on passe à la Grèce de l'ouest et du nord-ouest. En ce qui concerne les cultes égyptiens, cette région apparaît comme particulièrement défavorisée; d'après le témoignage des inscriptions, seules deux cités, Naupacte en Étolie, Ambracie en Épire, ont pratiqué ce culte avant l'époque impériale.

A Naupacte, la présence d'un culte de Sarapis est indiquée par deux actes d'affranchissement remontant l'un à la première moitié, l'autre au milieu du IIe siècle a.C.[2]; les formules de consécration ne sont pas très différentes de celles de Béotie — dans un cas l'esclave consacré à Sarapis doit rester auprès de son maître tant qu'il vivra[3]; mais l'intérêt de ces textes est qu'ils attestent l'implantation locale du culte égyptien: l'un des dédicants est un habitant de Naupacte[4] et le dieu est désigné comme Sarapis ἐν Ναυπάκτωι. Il existait donc à Naupacte, au IIe siècle a.C., un Sarapieion[1]; mais aucun document n'indique qu'Isis y recevait également un culte.

---

[1] Cf. *infra*, p. 53.

[2] *IG* IX I², 629 et 630, Vidman, *Sylloge*, nº 70 et 71. Cf. L. Lerat, *Les Locriens de l'ouest* I, p. 92, n. I et II, cf. II p. 156.

[3] *IG* IX I², 629.

[4] *IG* IX I², 629.

Dans le cas d'Ambracie, le caractère unique du document qui en provient paraît surprenant; étant donné les étroits rapports qui, au début du IIIe siècle a.C., unissent Pyrrhos, roi d'Épire, avec Ptolémée Soter et Ptolémée Philadelphe, on pourrait penser que l'Épire offrait un terrain de choix à l'installation du culte égyptien. Or, il n'en est rien; de plus le document que nous possédons, de beaucoup postérieur au règne de Pyrrhos, ne doit pas pouvoir remonter au-delà du Ier siècle a.C.[2] Il nous paraît difficile et peu sûr, en raison de ce grand intervalle de temps, d'attribuer aux sympathies égyptiennes de Pyrrhos la présence des dieux égyptiens à Ambracie; pourtant, il ne s'agit pas, semble-t-il, d'une présence toute fortuite, qui serait due à un étranger de passage dans cette ville côtière: l'implantation du culte, comme à Naupacte, est bel et bien locale, car la dédicace émane d'un κοινὸν τῶν διακόνων, composé d'un prêtre et de fidèles dont huit noms sont conservés. Sur la nature exacte des fonctions de ces *diakonoi*, on ne peut faire que des hypothèses,[3] mais il est certain qu'il s'agit d'une association cultuelle, et particulièrement intéressant de constater que leur culte s'adresse non seulement à l'habituelle triade Sarapis-Isis-Anubis, mais aussi à des divinités égyptiennes relativement peu connues ailleurs: Harpocrate et surtout le dieu «Canope». En celui-ci, il faut sans doute reconnaître l'Osiris ou le Sarapis de Canope, que ce soit ou non sous sa forme de vase rituel; de toutes façons, le choix de ce dieu par une obscure association de fidèles épirotes est en soi assez surprenant.[4]

Il faut pour l'instant renoncer à toute explication de l'introduction du culte égyptien en Épire qui ne soit purement hypothétique;

---

[1] Ce sanctuaire pourrait se trouver à l'ouest de l'église.

[2] L'inscription a été trouvée à Ambracie en 1814. Cf. Th. Brady, *op. cit.*, p. 43; Vidman, *Sylloge*, nº 90.

[3] Le terme est attesté par *IG* IX I², 247 (Acarnanie, IIe-Ier siècle a.C.); *IG* IV 774 (Trézène, IIIe siècle a.C.).

[4] Cf. cependant à Corinthe le temple de Sarapis ἐν Κανώπῳ (Paus., II, 4,6). Selon Vidman, *Sylloge*, p. 42, il faudrait peut être voir dans Κάνωπος le nom du prêtre.

l'exemple d'Oponte montre bien que ce ne sont pas toujours les influences locales qui jouent un rôle déterminant; il faut bien faire intervenir des rencontres ou des circonstances apparemment fortuites, qui peuvent amener l'installation et permettre le développement du culte dans un endroit donné.

VII. Thessalie

Lorsqu'on examine les documents du culte égyptien relatifs à la Thessalie, on constate qu'ils se regroupent essentiellement autour de deux centres, Pagasai-Démétrias et Larissa; en-dehors de ceux-ci, quelques vestiges archéologiques restent isolés. Pas plus en Thessalie que dans les autres régions du monde grec on n'assiste donc, du moins à l'époque hellénistique, à une généralisation de ce culte.

En progressant du sud au nord, c'est à Hypatae, dans la région de l'Oeta, que l'on trouve la première dédicace thessalienne en l'honneur de Sarapis[1]; encore émane-t-elle d'un habitant de Larissa, si bien qu'on ne peut en tirer aucune indication sur l'existence d'un culte des dieux égyptiens à Hypatae; ce texte viendrait plutôt s'ajouter aux autres documents découverts à Larissa.

En revanche, les fouilles menées assez récemment dans une région voisine, la vallée du Spercheios, permettent de penser qu'il existait un sanctuaire isiaque à Makra Komè, tout près du fleuve[2]; en effet, un fragment de table d'offrande découvert dans la plaine au pied de l'acropole porte une dédicace à Isis qui peut remonter à la période comprise entre le Ier siècle a.C. et le Ier siècle p.C.; d'autres pierres, ainsi qu'une ancre, en pierre également, provenant du même endroit, peuvent être les vestiges d'un ancien Isieion. Ces vestiges sont assurément fort minces, et le sanctuaire, s'il a existé, paraît avoir été bien isolé; mais cet exemple permet de constater à quelle profondeur en territoire grec a pu s'exercer la pénétration des divinités égyptiennes. Il faut noter encore qu'il est assez rare, à cette époque, de voir le culte s'adresser à la seule Isis, à l'exclusion, apparemment, de Sarapis. De même à Crannon a été retrouvée une dédicace à

---

[1] L'inscription serait aujourd'hui perdue. Vidman, *Sylloge*, n° 91.

[2] G. Roux, *Note sur les antiquités de Makra Komè*, *BCH*, 1954, p. 89-94; L. Robert, *REG*, 1955, p. 232, n. 134. Vidman, *Sylloge*, n° 72.

Sarapis et Isis remontant probablement au IIe siècle a.C.[1]; mais de ce document unique on ne peut guère tirer de conclusion.

Ce n'est pas le cas de Démétrias, d'où émane le plus intéressant ensemble de documents relatifs au culte égyptien en Thessalie. Sarapis et Isis sont tous deux invoqués sur une dédicace faite par un couple κατὰ πρόσταγμα,[2] ainsi que dans une autre inscription où Anubis leur est associé,[3] mais le sanctuaire est désigné comme un sanctuaire de Sarapis, et le prêtre est également «prêtre de Sarapis». Plusieurs décrets honorifiques émanant soit de communautés cultuelles, soit de la ville de Démétrias, mentionnent en effet ce sanctuaire et ses desservants. C'est d'abord un décret en faveur de Kriton, fils de Kriton, chargé par la cité de la fonction de prêtre de Sarapis, dont les mérites, et en particulier la générosité, sont récompensés par l'octroi d'une couronne d'or et d'une statue avec inscription, lesquelles sont placées, ainsi que le décret lui-même, dans «l'endroit le plus en vue» ([ἐν τῷ] ἐπιφανεστάτῳ τό[πῳ]) du Sarapieion.[4] Un bon nombre de renseignements sur l'organisation du culte égyptien à Démétrias nous sont fournis par ce texte: présence d'un Sarapieion où Isis et Anubis ont aussi leur place (la piété de Kriton à l'égard des dieux, τοὺς θεούς, est mentionnée deux fois, l.3/4 et l.11); célébration d'un culte pour lequel le prêtre, sur ses biens propres, a versé 1000 drachmes (l.10/12); nomination du prêtre par la cité (l.2/3); présence d'une association de fidèles qui, semble-t-il, se réunit annuellement (l.12/13: γινομένης κατ' ἐνιαυ[τὸν τῆς τῶ]ν ὑποστόλων συνόδου, et l.21/22) et porte le nom peu fréquent d'ὑπόστολοι: ce terme en effet ne se retrouve, à notre connaissance, que sur une inscription de l'Isieion d'Érétrie, selon laquelle un prêtre est honoré par «l'association des mélanéphores et hypostolistes».[5] Il semble peu probable qu'il faille donner ici un sens très précis au terme *hypostoloi*, celui d'«habilleurs en second» des statues divines; il s'agit sans doute d'un simple équivalent des *therapeutai*, que mentionne également l'inscription (l.7): les «serviteurs» des divinités égyptiennes, qui n'exercent pas nécessairement une fonction cultuelle. L'éloge du prêtre Kriton n'a certainement rien de très caractéristique: on vante son zèle (σπουδή, l.5/6), sa munificence (φιλοτιμία, l.6), sa vertu et sa bienveillance (ἀρετὴ καὶ εὔνοια, l. 27); mais il faut observer que le même personnage, qui exerçait les fonctions importantes de stratège de la ligue des Magnètes, est honoré plusieurs fois par la cité de Démétrias.[1] Le Sarapieion de Démétrias est encore mentionné dans un décret dont on ne possède que la fin, et qui a dû être porté en faveur d'un desservant du sanctuaire[2]; il y est stipulé que la stèle doit être déposée «dans le sanctuaire de Sarapis à Démétrias» et que le personnage ainsi honoré doit bénéficier de la *proedria* «dans toutes les cités de la Magnésie». Cela nous amène à poser la question de l'extension du culte, et en même temps celle de la chronologie des inscriptions. Le culte des dieux égyptiens est bien un culte public dans la communauté des Magnètes, étant donné que le prêtre de Sarapis est mis en place par la cité et reçoit des honneurs officiels[3]; mais est-il limité à la seule ville de Démétrias, principal centre de la Magnésie, ou étendu à toute la presqu'île? Aucun document, pour l'instant, ne permet de résoudre cette question,[4] mais on peut penser qu'il s'agissait d'un culte commun à tous les Magnètes. D'autre part, bien que les associations aient dû se dissoudre, ou en tout cas perdre leur rôle politique, vers le milieu du IIe siècle a.C., la ligue des Magnètes a sans doute subsisté jusqu'à l'époque d'Auguste, en conservant le droit de promulguer des décrets honorifiques ou relatifs au culte; mais c'est probablement au IIe siècle a.C. qu'appartiennent les décrets concernant le prêtre

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 93.

[2] Cf. L. Robert, *Hellenica*, I, 1940, p. 66-67, qui signale également le nom théophore Σεραπιάς sur une stèle de Démétrias copiée par Fougères. Vidman, *Sylloge*, nº 104.

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 105 (IIe-Ier s. a.C.?). Pagasai.

[4] Vidman, *Sylloge*, nº 102. Env. 117 a.C.

[5] N. Papadakis, *Arch. Delt.*, I, 1915, p. 148: τὸ κοινὸν τῶν μελανηφόρων καὶ ὑποστόλων.

---

[1] *IG* IX 2, 1133; Vidman, *Sylloge*, n° 103. Autre dédicace au même Kriton, *IG* IX 2, 1132.

[2] Vidman, *Sylloge*, n° 101. Le ἱερὸν τοῦ Σαράπιδος est encore mentionné dans un décret honorifique de Démétrias, *IG* IX 2, 1108, l.33.

[3] Cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 29-30; mais pour H. G. Lolling, *MDAIA*, 1882, p. 343, la place que tient le prêtre de Zeus Akraios dans les décrets des Magnètes indiquerait que leur culte essentiel est celui du Zeus d'Akra.

[4] Cf. cependant (*infra*, p. 50) la découverte à Goritza de ce qui pourrait être une chapelle des dieux égyptiens.

Kriton,[1] ainsi que le fragment de décret honorant un desservant du Sarapieion.

Si le culte égyptien est bien établi à Démétrias au Ier siècle a.C., rien ne permet encore de déterminer la date de son introduction. Pourtant, un autre document provenant de la même région, mais sans aucun rapport avec les précédents, pourrait donner une indication; il s'agit d'une stèle funéraire avec inscription, qui représente un prêtre égyptien d'Isis.[2] Vêtu à la grecque d'un chiton et d'un himation (mais avec peut-être le nœud isiaque), il a le visage rasé et porte le sistre ainsi qu'un vase qu'il incline pour faire une libation; selon l'inscription, il s'agit de Οὐάφρες Ὥρου Ποσειριτὴς ἱερεὺς Ἴσιδος. Si cet Égyptien de Bousiris avait exercé la prêtrise d'Isis dans sa patrie, on voit mal par suite de quel cheminement son monument funéraire se serait retrouvé en Thessalie; il paraît donc plus vraisemblable de voir en lui le desservant d'un Isieion situé à Pagasai ou à Démétrias. Or, si cette stèle peut réellement être datée, comme le pense l'éditeur, de la deuxième moitié du IIIe siècle a.C., on se trouve en présence d'un document du plus haut intérêt: l'introduction du culte égyptien dans la région de Pagasai-Démétrias serait bien antérieure aux documents mentionnant le Sarapieion; un sanctuaire d'Isis aurait précédé celui de Sarapis, ce qui n'est pas pour surprendre; et, qui plus est, ses fidèles auraient fait appel à un prêtre égyptien, à moins que le prêtre ne soit arrivé de lui-même dans ce port thessalien, en apportant avec lui, de Bousiris, sa divinité, comme l'avait fait un peu plus tôt le premier prêtre de Sarapis à Délos.[3] On trouverait donc, ici encore, une confirmation de l'antériorité du culte d'Isis, ainsi que de l'étroitesse de ses liens avec l'Égypte. Il reste pourtant un problème impossible à résoudre: entre ce culte isiaque peut-être privé, sans doute hellénisé, mais proche encore de ses origines, installé au IIIe siècle à Pagasai ou à Démétrias, et le culte public des divinités égyptiennes, bien organisé, avec sanctuaire, clergé, associations de fidèles, tel qu'il se manifeste à la fin du IIe siècle a.C. dans les inscriptions des Magnètes, il y a une rupture que l'on ne peut expliquer. Le culte officiel a-t-il supplanté le culte, peut-être privé, d'Isis? Ont-ils coexisté? On peut certes attribuer au hasard des découvertes ou de la conservation des documents l'intervalle qui sépare l'inscription du IIIe siècle de celles du IIe – Ier siècle, mais cette solution n'est guère satisfaisante, et l'on aimerait pouvoir reconstituer le processus de développement du culte égyptien dans cette région de la Thessalie. Quant aux édifices découverts à Goritza, dans la presqu'île, ils ne contribuent guère à résoudre le problème; il est en effet difficile non seulement de leur assigner une date précise, mais encore d'établir leur destination[1]; du fait que dans l'un d'eux on a découvert une stèle avec l'inscription Ὥρου, on pourrait penser qu'il s'agit d'une chapelle consacrée au culte d'Horus. Cependant, l'on ne peut considérer cette hypothèse comme sûre en l'absence de documents épigraphiques plus explicites.

---

[1] L'éditeur des *IG* IX attribue au IIe siècle a.C. les inscriptions 1132 et 1133; mais cf. opinion de H. G. Lolling, *art. cit.*, p. 340.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 100.

[3] Cf. *IG* XI 4, 1299, l.2-3 (= P. Roussel, *Cultes ég.*, nº 1): Ἀπολλώνιος ὢν Αἰγύπτιος ἐκ τῶν ἱερέων τὸν θεὸν ἔχων παρεγένετο ἐξ Αἰγύπτου. On pourrait peut-être appliquer les mêmes termes à Ouaphrès, fils d'Horus.

De même, la découverte à Phères, au nord-ouest de Démétrias, d'une statuette de bronze d'Isis et Harpocrate[2] ne peut en aucune manière attester la présence dans cette ville d'un culte égyptien; il est bien probable que, comme dans beaucoup d'autres cas où des objets égyptiens et égyptisants ont été découverts hors de tout contexte, il s'agit ici d'un simple «souvenir de voyage», d'une curiosité exotique rapportée par un voyageur ou un marchand.

En revanche, nous retrouvons, avec l'ensemble des documents de Larissa, des témoignages plus significatifs et d'interprétation plus sûre. Il nous paraît certain qu'un sanctuaire dédié à Sarapis et Isis, ou à la triade égyptienne, existait dans cette ville dès le IIe siècle a.C.; en effet, un *thesauros* portant une dédicace à Sarapis, Isis et Anubis provient incontestablement de ce sanctuaire[3]: on sait par d'autres témoignages qu'il existait des *thesauroi*, c'est-à-dire des troncs à offrandes, dans les temples des dieux égyptiens.[1] Un autre monument provient sans doute du même sanctuaire: il s'agit d'une base dont seule est conservée la partie supérieure, qui porte les empreintes de deux pieds, ainsi qu'une dédicace à Sarapis, Isis, Horus et Anubis.[2] La coutume de reproduire les traces des pas de la divinité, signe visible de son apparition, est bien attestée ailleurs[3]; mais ce qui est assez notable ici, c'est qu'Horus est associé à la triade, et sous sa forme adulte — comme à Goritza, il ne s'agit pas de l'«enfant» Harpocrate; d'autre part, la dédicace émane d'une association, dont le nom est d'interprétation difficile: [τὸ κοινὸν τῶν...]ωριαστῶν. Le terme désigne probablement la profession de ces gens[4]; il ne s'agit certainement pas d'une association à fonction cultuelle déterminée, telle que les mélanéphores ou les hypostolistes; cependant, quelle qu'elle soit, les dieux qu'elle s'est choisis comme patrons sont les dieux égyptiens.

---

[1] Il s'agit de deux édifices rectangulaires, de dimensions très modestes — 5,70 m sur 3,75 m pour l'un, 3,40 m sur 2,30 m pour l'autre —, auprès desquels se trouvent trois tombes où l'on a découvert des objets d'argent, de bronze, de terre cuite, ainsi que des monnaies romaines; cf. *BCH*, 1931, p. 487-489, f. 14-15; M. P. Nilsson, *D. Lit. Z.* 3 F III, 1932, 2065-2074.

[2] Cf. *ZÄS*, 1890, p. 60 (Berlin 10622).

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 95.

Il est relativement peu fréquent de voir Horus associé à la triade, surtout sous ce nom; aussi est-il d'autant plus curieux que, sous sa forme d'Harpocrate, il ait été l'objet d'un culte public à Larissa, probablement au Ier siècle a.C.: en effet la cité de Larissa fait une dédicace à Harpocrate, et le fonctionnaire dont le nom est mentionné dans l'inscription ne peut être que le prêtre de ce dieu.[1]

---

[1] Cf. par exemple à Délos (*IG* XI 1247 = P. Roussel, *Culte ég.*, p. 87, n° 6), à Priène (H. von Gärtringen, *Inschr. Priene*, n° 195, l.36-37), à Théra (*IG* XII 3, 443 = H. von Gärtringen, *Thera I*, p. 260 sq.), où le *thesauros* a d'ailleurs été retrouvé dans le sanctuaire des dieux égyptiens. Sur le θησαυρός, cf. J. et L. Robert, *Hellenica* IX, 1950, p. 69.

[2] *IG* IX 2, 589; Chatzigogidis, 'Αθῆνα VII, 1895, p. 486, 8 (IIe siècle a.C.). Vidman, *Sylloge*, n° 94.

[3] Sur les dédicaces avec empreintes de pieds, cf. G. Manganaro, *Siculorum Gymnasium*, 1961, p. 183-90; *Archeologia classica*, 1964, pl. LXIX-LXX; L. Castiglione, *Tables votives à empreintes de pieds dans les temples d'Egypte*, *A Orient Hung*, 1967, p. 239-52. Outre celle de Larissa, on en connaît à Mélos (*infra*, p. 119), Chéronée (p. 168), Thessalonique (p. 185-86) et Délos (P. Roussel, *Cultes ég.*, n° 60: base avec inscription et empreinte de pieds; n° 122: dédicace de βήματα à Isis Dikaiosynè par le milésien Apatourios, fils de Diodoros). Cf. aussi un pied votif du Musée de Beyrouth avec dédicace à Sarapis, *infra*, III,p. 128-29.

[4] On peut considérer]ωριαστῶν comme le génitif pluriel de συνωριαστής; en ce cas, il s'agirait d'une association de caractère professionnel réunissant des conducteurs de chars. La forme 'Ωριαστῶν que propose Salač, au sens de «adorateurs d'Horus», serait un hapax (A. Salač, *Isis, Sarapis*..., p. 18-19, cité par Vidman, *Sylloge*, p. 44); quant à la forme Ζωριαστῶν (Vidman, *op. cit.*), non seulement elle paraît inconnue ailleurs, mais elle ne présente aucun sens satisfaisant.

D'autres témoignages encore de la présence des divinités égyptiennes à Larissa doivent être cherchés parmi les stèles funéraires; il est vrai que, souvent difficiles à dater, elles ne peuvent guère servir à l'établissement d'une chronologie. C'est ainsi que sur la stèle funéraire d'un charpentier figure, à côté du personnage en plein travail, un sistre: il n'est pas douteux qu'il s'agisse d'un adepte du culte égyptien, mais, du fait que l'inscription le qualifie d'ἀπελεύθερος et de ξενικὸς, le monument ne nous donne aucun indice sur la participation des Thessaliens à ce culte.[2] En revanche, le monument funéraire d'une femme, où sont représentés le sistre et la situle, peut bien être celui d'une prêtresse d'Isis de Larissa,[3] mais il est probable qu'il appartient à l'époque impériale. Ainsi les données que nous possédons sur le culte d'Isis et Sarapis à Larissa, tout en nous permettant de conclure à l'existence d'un sanctuaire égyptien dans cette ville à une date relativement ancienne, ne nous fournissent cependant aucune indication tant soit peu précise sur les circonstances de l'installation du culte et son organisation, non plus que sur ses desservants; d'autre part Larissa, en tant que centre de culte égyptien, ne paraît pas avoir exercé un grand rayonnement sur cette région du nord de la Thessalie.[4]

VIII. Macédoine; Thrace; côte septentrionale du Pont

Les historiens qui furent les premiers à s'intéresser aux vestiges du culte égyptien en Macédoine ne disposaient pas d'une documentation très abondante; et, il y a peu de temps encore, on pouvait estimer avec Perdrizet que «le culte des divinités alexandrines n'avait jamais été très répandu» dans cette région.[1] Cependant les recherches effectuées autour de 1920 dans le sanctuaire égyptien de Philippes avaient déjà fait connaître la place tenue par ce culte à l'époque impériale; mais ce sont surtout les récentes fouilles du Sarapieion de Thessalonique et la découverte sur ce site d'un important ensemble d'inscriptions qui modifient les perspectives et éclairent d'une nouvelle lumière l'histoire du culte d'Isis et de Sarapis en Macédoine.[2]

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 96.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 98 (époque impériale ?). De même, la présence d'une femme au nom théophore d'Εἰσιάς sur une liste d'affranchissement de Larissa, du IIe-Ier siècle a.C. (G. Fougères, *BCH*, 1889, p. 381-385, nº 3), ne prouve rien quant à l'adoption du culte d'Isis par les habitants de Larissa, la nouvelle affranchie pouvant fort bien être d'origine étrangère. Mais cf. la dédicace d'Hypatae (*supra*, p. 46), qui émane d'un habitant de Larissa.

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 97.

[4] Un seul document ne proviendrait pas de Larissa même: il s'agit d'une dédicace à Sarapis et Isis découverte dans le village de Μέγα Καισερλί, cf. *Arch. Éphem.*, 1900, p. 58; A. Rusch, *op. cit.*, p. 29.

Bien entendu, on constate en Macédoine, exception faite pour l'ensemble de Thessalonique, la même dispersion des documents que dans les autres régions du monde grec. Ce ne sont pas toujours les cités les plus importantes ou les plus favorablement situées, celles où l'on s'attendrait à trouver en priorité des vestiges du culte égyptien, qui les présentent effectivement. Ainsi, il est difficile d'expliquer la présence, dans un petit village du centre de la Macédoine, d'une stèle avec dédicace à Sarapis, Isis et Anubis qui peut remonter au IIe siècle a.C.[3]; le dédicant, Drakas, fils de Perdikkas, paraît être, de par son patronyme au moins, un Macédonien, et comme la présence d'un sanctuaire en cet endroit est peu vraisemblable, on ne peut que supposer un transfert de la stèle depuis Béroia, par exemple, où le culte égyptien est attesté à l'époque impériale.

Le plus grand centre du culte égyptien en Macédoine est le sanctuaire de Thessalonique, construction de la fin du IIIe siècle a.C.; il apparaît donc que l'installation du culte n'est pas de beaucoup postérieure à la fondation de la cité par Cassandre.[4] Dans cet édifice ont été retrouvés de nombreux fragments de sculpture et d'architecture dont certains d'ailleurs, d'époque romaine, n'ont sans doute pas appartenu au sanctuaire égyptien; sa décoration était égyptienne ou égyptisante, comme à Érétrie ou à Délos, à en juger par la présence d'un petit sphinx de pierre noire.[1] Statues et objets de culte présentaient certainement le même caractère égyptisant; les dédicaces mentionnent en particulier une barque rituelle qui devait servir au transport des statues divines.[2] L'indication est intéressante, car, même si rien ne prouve que, dans les sanctuaires grecs des dieux égyptiens, on procédait effectivement à des «sorties» solennelles des statues comme dans les temples égyptiens, à des visites des dieux d'un sanctuaire à l'autre au moyen de la barque sacrée, il n'en est pas moins vrai qu'il y a là un emprunt direct à la liturgie égyptienne, et un emprunt dont les fidèles thessaloniciens paraissent bien connaître la portée symbolique.[3] D'autres dédicaces mentionnent encore un σηκός et des βωμοί[4], ce qui est assez fréquent, et un ὑδρῆον,[5] ce qui l'est moins, qu'il s'agisse d'un récipient ou plutôt d'un réservoir, destiné sans doute à contenir l'eau du Nil employée dans le culte.

---

[1] P. Perdrizet, *Voyage dans la Macédoine première*, *BCH*, 1894, p. 416-419. On a cependant retrouvé des objets d'origine sans doute égyptienne dans des tombes ou des habitations, à Thessalonique et à Pella; cf. J. Leclant, *Orientalia*, 1961, p. 398.

[2] L'existence et l'intérêt de ce temple ont été signalés plus ou moins brièvement à diverses reprises; cf. *BCH*, 1921, p. 540-541; S. Pelekidis, 'Aπò τὴν πολιτεία καὶ τὴν κοινωνία τῆς ἀρχαίας Θεσσαλονίκης, (Saloniki 1934); Ch. Edson, *HThR*, 1948, p. 181 sq. et cf. *Bull. Épigr.*, 1950, p. 170-1, n° 134.

[3] Vidman *Sylloge*, n° 106. La stèle, trouvée au village d'Akrini, a été transportée à Kozani. Pour P. M. Fraser, *art. cit.*, p. 39, n. 3, l'inscription pourrait être du IIIe s. a.C.

[4] La date précise de la fondation de Thessalonique n'est pas connue; on

Si l'on parle en général de «Sarapieion» à propos du sanctuaire de Thessalonique, il est cependant tout à fait évident que le culte s'y adresse aux principales divinités du cycle osirien: Isis en premier lieu, seule[6] ou avec Sarapis[7]; Anubis, toujours associé aux précédents[8]; Harpocrate, qui figure en compagnie d'Isis[9] ou à la suite

---

peut sans doute la faire remonter soit à l'extrême fin du IVe siècle, soit au début du IIIe siècle a.C.

[1] Peut-être est-ce le vestige d'un *dromos* bordé de sphinx? Cf. le *dromos* de Délos, bordé de sphinx et d'autels alternés, P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 50-51.

[2] Cf. *Thess.* 108 (poème composé par Damaios de Thessalonique en l'honneur d'Osiris et d'Isis), l.2-3: λάρνακά τε γλαφυρὰν ἔνδοθι ναμοφόρον ἔνθα περιπλώεις συ . . . Les inscriptions de Thessalonique citées ici par l'abréviation *Thess.* suivie d'un numéro doivent paraître dans les *IG* X, I, 1 = *Inscriptiones Thessalonicae* (ed. C. Edson), dont la publication avait été annoncée pour 1970.

[3] Cf. l'allusion au voyage d'Osiris à travers l'océan céleste, *Thess.* 108, l.3.

[4] *Thess.* 97 (23/2 a.C.).

[5] = Ὑδρεῖον. *Thess.* 83 (37/6 a.C.?).

[6] *Thess.* 94 à 99.

[7] *Thess.* 75, 76 (?), 82, 86.

[8] *Thess.* 77 à 80.

[9] *Thess.* 81.

d'une série de divinités: Sarapis, Isis, Horus, Apollon[1]; enfin, et c'est là le fait le plus surprenant, Osiris lui-même.[2] Au reste, plusieurs dédicaces font mention de θεοὶ σύνναοι,[3] de θεοὶ σύνναοι καὶ σύνβωμοι,[4] de θεοὶ ἐντεμένιοι,[5] parmi lesquels il faut sans doute ranger, lorsqu'ils ne sont pas nommément mentionnés, Anubis, Harpocrate et peut-être Horus et Apollon, si toutefois ces derniers ne sont pas confondus. Le cas d'Osiris doit être mis à part; en effet, alors que tous les autres dieux égyptiens reçoivent apparemment un culte dans le même sanctuaire, un temple particulier semble lui avoir été dédié dans la deuxième moitié du Ier siècle a.C.: selon une inscription de 39/38 a.C., le prêtre Popl. Salarios Pamphilos et son fils Man. Salarios[6] consacrent à Osiris et à tous les autres dieux ἐντεμένιοι un 'Οσιρῆον avec son péristyle ainsi qu'un édifice (?) désigné par le terme διδυμαφόριον.[7] Sans doute s'agit-il d'une simple chapelle; et, de toutes façons, avant cette date, Osiris recevait certainement un culte dans le sanctuaire principal. Il reste que sa présence même dans le sanctuaire et son voisinage avec Sarapis, bien qu'ils ne soient jamais associés dans les dédicaces, sont difficiles à expliquer; on pourrait penser qu'à Thessalonique Sarapis était essentiellement considéré comme le dieu guérisseur, alors qu'Osiris était le dieu de la navigation, si curieux que cela puisse paraître,[8] le dieu des morts, et peut-être aussi des initiations: une dédicace le désigne comme Ὄσιρις μύστης.[9] Une interprétation stricte de ce terme paraît bien impliquer l'existence, au sanctuaire de Thessalonique, et à une date relativement ancienne, de «mystères osiriens». Il y a là une question fort importante, sur laquelle il nous faudra revenir.[10]

Quoi qu'il en soit, il est difficile de déterminer la place et l'importance respectives des divinités du sanctuaire de Thessalonique; toutes celles que l'on rencontre habituellement sur le sol grec y figurent,[1] mais on peut remarquer qu'Isis y joue un rôle tout à fait prééminent: entre le IIIe et le Ier siècle a.C., elle figure sur 17 dédicaces, dont 6 sont adressées à elle seule, alors que 9 seulement sont adressées à Sarapis, toujours associé à d'autres divinités; et l'on ne peut guère tirer argument, semble-t-il, du fait que Sarapis est presque toujours nommé en premier lieu. Mais il ne semble pas que l'on puisse à Thessalonique comme au Pirée, à Érétrie ou à Délos, constater ou supposer une première installation d'Isis, à laquelle, plus tard, Sarapis aurait été adjoint; en effet, les inscriptions les plus anciennes retrouvées dans le Sarapieion sont l'une une dédicace à Isis seule, l'autre une dédicace à Sarapis et Isis.[2] D'autre part, la déesse, et c'est un fait nouveau, reçoit des épithètes cultuelles qui permettent de préciser les aspects sous lesquels elle est honorée par les fidèles: elle est Τύχη[3] ou Τύχη 'Αγαθή,[4] Νίκη,[5] Λοχία,[6] 'Επήκοος.[7] On voit apparaître ici quelques-unes de ses fonctions caractéristiques, qui sont en même temps des thèmes de la propagande isiaque: puissance supérieure au destin, elle écoute et protège, en particulier les femmes qui enfantent (Λοχία); seule l'identification à la Victoire paraît plus inattendue.[8]

---

[1] *Thess.* 85.

[2] *Thess.* 107 à 109.

[3] *Thess.* 77, 78, 80.

[4] *Thess.* 85.

[5] *Thess.* 83, 84, 109, 116.

[6] *Thess.* 83 et 84: les mêmes personnages y apparaissent; en 83, Π. Σαλάριος est qualifié de ἱερεὺς Σαράπιδος καὶ Ἴσιδος.

[7] *Thess.* 109; cf. aussi D. Kanatsoulos, Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, 1956, p. 160 et 162, n. 10.

[8] Cf. le poème de Damaios.

[9] *Thess.* 107: bas-relief avec inscription (env. IIe siècle a.C.).

[10] Cf. *infra*, III, p. 243 sq.

Sur le clergé et le culte de Thessalonique, nous ne sommes renseignés que de façon très fragmentaire. Plusieurs prêtres sont mentionnés; ils sont désignés soit comme prêtres des dieux égyptiens dans leur ensemble,[1] soit comme prêtres de Sarapis et d'Isis[2]; beaucoup moins explicable est la mention d'un «prêtre d'Harpocrate»,[3] car le dieu n'apparaît que rarement dans les inscriptions et l'on a peine à croire qu'il possédait un sanctuaire, ou une chapelle, et un sacerdoce particulier. Un autre desservant mentionné dans une inscription du Ier siècle a.C. est le néocore Diodoros, fils de Krambaios[4]; mais il n'existe apparemment à Thessalonique ni association cultuelle du type des mélanéphores et des hypostolistes d'Érétrie,[5] ni prêtres «spécialistes» tels qu'en comporte habituellement le clergé des temples égyptiens. Pourtant, il est fort probable qu'un oneirocrite était attaché au sanctuaire: une dédicace est faite à Sarapis et Isis-Niké καθ' ὅραμα,[6] une autre à Isis-Tychè κατ' ὄνιρον[7]; les dieux égyptiens apparaissaient donc en songe à leurs fidèles, et il devait être nécessaire d'interpréter ces visions; celles-ci en tout cas apparaissent comme un usage constant dans les temples des dieux égyptiens.

---

[1] A l'exception d'Apis; mais cf. également une dédicace — d'époque impériale — à Zeus Ammon (*Thess.* 112, IIe-IIIe siècle p.C.).

[2] *Thess.* 75: Σαράπιδι Ἴσιδι Ἑκαταῖος Διονυσίου (avant la fin du IIIe siècle a.C., selon l'éditeur); 94: Ἱερομνήμων Γούρα Ἴσιδι (fin IIIe siècle a.C.).

[3] *Thess.* 99.

[4] *Thess.* 95, 96.

[5] *Thess.* 82.

[6] *Thess.* 97. L'Isis Lochia se retrouve à Béroia, en Macédoine, à l'époque impériale; cf. *infra*, p. 190.

[7] *Thess.* 98.

[8] Cf. cependant une inscription de Délos, P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 149, nº 121: Νίκηι Ἴσιδι; une amulette porte l'inscription νεικᾷ ἡ Εἶσις (*IG* XIV 2413, 5); la déesse est également qualifiée de νικηφόρος à Délos (P. Roussel, *op. cit.*, p. 86, nº 4), de νικήτρια et de ταχυνίκη dans la litanie d'Oxyrhynchos (*P. Oxy.* 1380, 30 et 48, 69). Sur cet aspect d'Isis, cf. *infra*, p. 111–12.

Des pratiques cultuelles, le bas-relief avec inscription en l'honneur d'Osiris μύστης[8] peut donner quelque idée. Deux personnages, un homme et une femme, sont debout de chaque côté d'un autel carré, sur lequel ils s'apprêtent peut-être à faire une libation; la femme semble jouer du sistre, qu'elle élève d'une main tout en étendant l'autre au-dessus de l'autel; l'homme fait le même geste d'une main, en tenant de l'autre une patère. Exception faite de l'emploi du sistre, ces gestes n'ont rien de caractéristique; mais des rites beaucoup plus spécifiquement égyptiens apparaissent à travers le poème de

---

[1] *Thess.* 95: Περιγένης Σαραπίωνος (IIe ou Ier siècle a.C.); cf. aussi 81 et 96.

[2] *Thess.* 83: Πόπλιος Σαλάριος Πάμφιλος (37/6 a.C.?); cf. aussi 84 et 109.

[3] *Thess.* 85: Μενοίτας Διοσκουρίδου (15/4 a.C.).

[4] *Thess.* 109 (39/8 a.C.?).

[5] A l'époque impériale, cependant, plusieurs associations cultuelles sont mentionnées dans les inscriptions de Thessalonique; cf. *infra*, p. 183-84.

[6] *Thess.* 82 (IIe ou Ier siècle a.C.).

[7] *Thess.* 99 (Ier siècle a.C. ou p.C.?). Cf. également le récit de l'installation du culte égyptien à Oponte, *Thess.* 255: apparition de Sarapis en songe à Xénainétos, probablement dans le sanctuaire de Thessalonique. En revanche, la formule πρό]σταγμα../ βασι]λέως de l'inscription 256 (IIe siècle a.C.) ne doit pas faire allusion à un ordre donné en songe par Sarapis.

[8] Stèle de marbre blanc à fronton triangulaire; inscription sous le fronton. Cf. *supra*, p. 55, n. 9.

Damaios.[1] En effet, le *larnax* que dédie Phylakidès à Osiris ne peut désigner que la barque sacrée avec laquelle le dieu est censé naviguer lors de la fête où se produit, selon les termes du décret de Canope, ἡ ἀναγωγὴ τοῦ ἱεροῦ πλοίου τοῦ Ὀσίριος.[2] Cette «navigation» paraît bien avoir sa place lors des fêtes de Choiak, célébration de la «quête d'Isis» et de l'«invention d'Osiris». Or, une expression du poème de Damaios, τεύχεις ἐρατὴν Ἶσιν ἐν ἀγλαΐαις (l.4), fait probablement allusion à cette heureuse conclusion des fêtes de Choiak, qui permet à la déesse de retrouver son époux «dans les réjouissances». Il est donc permis de penser que la fête de l'invention d'Osiris était célébrée au sanctuaire de Thessalonique et que, peut-être, un des épisodes de cette fête était la «recherche» du dieu au cours d'une navigation nocturne.[3] D'autre part, le fait que l'invention de la voile et des rames, en général apanage d'Isis, soit ici attribuée à Osiris, montre bien que le dieu est considéré comme un dieu de la mer, protecteur des marins, auquel le dédicant réclame l'ἀπημοσύνη, la sécurité: c'est là une *interpretatio Graeca* bien étrangère aux croyances égyptiennes relatives à Osiris, qui même à Alexandrie et dans l'Égypte ptolémaïque n'apparaît pas comme un Maître de la mer, à la différence d'Isis.

On peut enfin déduire de la présence d'un *hydreion* dans le sanctuaire[4] l'importance du rôle de l'eau dans la liturgie, aussi bien, sans doute, que pour les purifications des prêtres; il n'y a là rien de nouveau, mais un usage bien connu ailleurs se trouve ainsi une fois de plus confirmé.

Les vestiges archéologiques et épigraphiques d'époque impériale permettront de préciser et de compléter l'étude du culte égyptien à

[1] Cf. *supra*, p. 54.

[2] *OGIS* 56, 52; cf. également *P. Hibeh* 27, 60-62: Ὄσιρις περιπλεῖ καὶ χρυσοῦν πλοῖον ἐξάγεται.

[3] Pour R. Merkelbach, la fête à laquelle fait allusion le poème de Damaios serait le *Navigium Isidis*, qu'il identifie avec la «navigation d'Osiris» du décret de Canope. Mais la fête de l'ouverture de la navigation, célébrée au printemps, telle que la décrit Apulée (*Met.* XI), ne comporte pas de navigation nocturne, ni de retrouvailles d'Isis et d'Osiris, alors que ces épisodes caractérisent au contraire la fête d'automne qu'est l'«invention» d'Osiris. Et le *Navigium* apparaît comme une fête essentiellement isiaque; il est probable que le poème, dédié à Osiris, fait allusion à une fête plus spécifiquement osirienne.

[4] *Thess.* 83.

Thessalonique; mais il est bien évident que les documents hellénistiques font déjà apparaître ce sanctuaire comme un des plus importants du monde grec, immédiatement après celui de Délos. La question de son implantation reste posée; mais il est peu probable que les Égyptiens y aient joué un rôle: les inscriptions les plus anciennes émanent de Grecs[1] ou de Macédoniens. D'autre part, l'important problème des rapports entre le culte égyptien et le pouvoir, problème dont nous possédons fort peu d'éléments pour la plupart des centres grecs de ce culte, se trouve éclairé, à Thessalonique, par un document capital, le *diagramma* de Philippe V de Macédoine relatif aux finances du Sarapieion.[2] Adressé à la cité de Thessalonique par un certain Andronikos, probablement épimélète de la cité, ce document fait état d'une décision de Philippe V aux termes de laquelle les richesses du sanctuaire sont soustraites au contrôle de la cité et passent sous celui d'agents de la couronne.[3] Une telle mesure peut recevoir des interprétations opposées: il s'agit soit de la captation par Philippe d'une source de revenus intéressante, soit d'une mesure de protection à l'égard du culte égyptien dont les ressources auraient été empruntées ou détournées par la cité de Thessalonique, alors appauvrie par les guerres.[4] Il serait peut-être hasardeux de conclure de ce texte que le roi de Macédoine a dû favoriser le culte égyptien; il semble bien en tout cas que le fait que ce dernier soit officialisé ne lui ait guère apporté de garanties, puisqu'il se trouve exposé aux convoitises soit de la cité, soit du souverain, ou peut-être des deux. On voit aussi que le temple ne jouissait pas d'une autonomie financière, étant placé sous le contrôle d'administrateurs civils. Cependant, si le culte égyptien a pu se trouver, en Macédoine, à l'égard du roi, dans une situation analogue à celle que connaissaient les cultes dans l'Égypte lagide — faveurs et extorsions mêlées ou alternées —, il n'en demeure pas moins que ce culte devait être, dès ses débuts, fort prospère, et que sa prospérité n'a pas dû être sérieusement entamée par de probables détournements de fonds, ainsi qu'en témoignent l'importance et la vitalité qu'il conserve à l'époque impériale.

---

[1] Cf. cependant le nom peu courant de Ἱερομνήμων Γούρα (*Thess.* 94) dans une dédicace à Isis de la fin du IIIe siècle.

[2] Cf. C. B. Welles, *New Texts from the Chancery of Philip V and the problem of the «diagramma»*, *AJA*, 1938, p. 245-60; P. M. Fraser, *Opusc. Athen.*, III, 1960, p. 53, n. 10; Vidman, *Sylloge*, nº 108 (187 a.C.).

[3] Cf. l.11-16: τῶν δὲ τοῦ Σαράπιδος χρημάτων μηθεὶς ἀπαλλοτριούτω μηθὲν ... μηδὲ ὑποτιθέτω μηδὲ τῶν ἄλλων ἀναθημάτων μηδὲ γραφέτω περὶ τούτων ψήφισμα μηθείς et l.21-24: ὁμοίως δὲ μὴ [οἱ θη]σαυροὶ τοῦ θεοῦ ἀνοιγέσθωσαν [ἄνευ] τοῦ ἐπιστάτου καὶ τῶν δικα[στῶν]. On ne sait si ces mesures visent le seul Sarapieion de Thessalonique ou tous les sanctuaires de Sarapis en Macédoine; le premier est certainement le plus directement concerné — parce que le plus important — mais sans doute pas le seul concerné (cf. l'expression οἱ θησαυροί, l.22; mais il devait y avoir plusieurs *thesauroi* dans un même sanctuaire).

[4] C. B. Welles, *art. cit.*, p. 250-51: le père de Philippe V était ainsi intervenu 60 ans auparavant pour protéger les fonds d'Héraklès, *Sylloge*², 459.

Comparés à ceux de Thessalonique, la plupart des documents de Macédoine paraissent peu consistants; certains d'entre eux établissent cependant de façon indéniable l'extension vers l'est du culte égyptien. On ne peut guère tenir compte de l'inscription d'une «pierre errante», actuellement au Musée de Thèbes, qui présente une dédicace d'époque hellénistique à Sarapis, Isis et Anubis, émanant d'un Macédonien soit de Thessalonique, soit, plus probablement, de Cassandreia[1]; en tout cas, l'existence d'un lieu de culte à Cassandreia n'est pas autrement attestée. De même, une inscription que l'on peut attribuer à Apollonie de Chalcidique ou à Anthemous et qui comporte également une dédicace à la triade égyptienne faite par un nommé Gaios Olios ne paraît pas démontrer l'existence, dans cette partie de la Chalcidique, d'un sanctuaire égyptien, en l'absence de toute mention d'édifice cultuel ou de desservant.[2] En revanche, la ville d'Amphipolis a certainement connu le culte égyptien dès la fin du IIIe siècle a.C., ainsi qu'en témoigne une dédicace adressée à Sarapis, Isis et au roi Philippe, en qui il faut reconnaître Philippe V de Macédoine[3]; l'association du roi et des dieux montre d'ailleurs combien reste étroit le lien, si sensible dans l'Égypte ptolémaïque, entre le culte royal et celui des divinités d'Alexandrie.[4] C'est également d'Amphipolis que proviendrait une inscription retrouvée à

---

[1] *IG* VII 2482. La restitution Κασσανδρείας au lieu de Θεσσαλονίκης a été proposée par P. Perdrizet, *TC Fouquet*, p. 57.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 112; pour P. M. Fraser, *art. cit.*, p. 39, n. 3, l'inscription serait d'Anthemous.

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 113. P. Perdrizet, *BCH*, 1894, p. 416 sq., signale également que «deux Amphipolitains de distinction» portent le nom de Sarapion dans une inscription de la fin de la République ou du début de l'Empire.

[4] P. Perdrizet, *art. cit.*, p. 418-419.

Cerpista, selon laquelle un prêtre, Isidoros fils d'Apollas, dédie un *naos* à ᾿Ωρος ῾Αρφοκράτης[1]; on peut donc penser qu'il existait à Amphipolis un sanctuaire des dieux égyptiens, car il est peu probable, étant donné la présence d'une dédicace à Sarapis et à Isis, que seul Horus ait possédé un lieu de culte; le prêtre Isidoros était sans doute le desservant d'un sanctuaire comportant des chapelles des trois dieux. Cependant, le culte du «jeune dieu», Horus-Harpocrate — car ici les deux personnalités sont probablement confondues — est certainement plus répandu en Macédoine, et peut-être aussi en Thessalie, qu'en Grèce centrale et en Attique; un bon nombre de dédicaces l'indiquent, qui l'associent à Sarapis et à Isis, parfois au détriment d'Anubis.

Des îles de la mer Thrace émanent encore plusieurs documents intéressant le culte isiaque. A Imbros, une inscription présente la dédicace adressée par une prêtresse à Isis et peut-être à Sarapis[2]; la pierre a été retrouvée sur une hauteur, au voisinage d'une source, à un endroit où s'élevait au siècle dernier une chapelle consacrée à Haghios Dimitrios: cet emplacement pouvait fort bien convenir à un lieu de culte d'Isis. De Lemnos provient un document également unique, mais qui ne peut avoir valeur significative: le nom d'Isis apparaît sous la forme d'un *graffito* inscrit sur le pied d'un *skyphos*[3]; même si l'inscription émanait d'un habitant de l'île, elle ne prouverait en aucune façon l'existence à Lemnos d'un culte d'Isis.[4]

Mais à Thasos les traces des divinités égyptiennes, sans être nombreuses, sont beaucoup plus importantes et de surcroît fort anciennes; c'est en effet à Thasos qu'apparaissent les premiers noms théophores égyptiens connus en Grèce, et ces noms sont ceux, comme le souligne H. Seyrig[1], non de métèques ou de pauvres gens, mais de membres de l'aristocratie de l'île: à l'époque des guerres médiques, un théore porte le nom de Neilis[2]; au début du IVe siècle, on connaît un Kanobos[3], vers 350 un Isigonos[4]; vers 200, un théore est fils de Sarapion.[5] Pourtant, la présence du dieu Nil, d'Isis et de Sarapis dans l'onomastique thasienne n'est pas nécessairement la preuve de l'existence à Thasos du culte de ces divinités: en effet, ces noms théophores ne sont pas très répandus; et d'autre part des relations commerciales paraissent avoir lié assez tôt Thasos et le Delta[6]; il est possible que des Thasiens en relations d'affaires avec l'Égypte aient adopté les noms des divinités égyptiennes pour avoir connu celles ci dans leur pays d'origine. Cependant, à partir du IIe siècle a.C. au moins, un sanctuaire de Sarapis est établi à Thasos, ainsi qu'une association de Sarapiastes, dont une inscription mentionne les activités et en particulier la coutume, bien connue dans le culte des dieux alexandrins, du repas sacré[7]; si cette société paraît modeste (l'éponymie est mise en vente pour un prix assez faible), elle compte parmi ses membres le petit-fils d'un théore du milieu du IIIe siècle et un autre personnage dont les ancêtres sont également connus, ce qui indique que le culte était bien implanté dans le milieu thasien. Aucune mention n'est faite d'Isis dans l'inscription des Sarapiastes, mais il serait étonnant qu'elle n'eût pas sa place dans le sanctuaire égyptien de l'île. Ses emblèmes caractéristiques, le sistre, la situle, la couronne avec disque, cornes et plumes, figurent sur un bas-relief funéraire qui doit remonter au IIe siècle a.C.,[1] et l'on peut admettre que les personnages figurant sur ce relief étaient des isiaques.[2]

---

[1] Vidman, *Sylloge*, n° 114 (l'inscription daterait du début de l'époque romaine).

[2] Vidman, *Sylloge*, n° 264. Ép. romaine.

[3] Vidman, *Sylloge*, n° 263. Au Musée de Castro (Lemnos).

[4] J. Leclant, *Orientalia*, 1963, p. 213, signale la découverte, dans une tombe de Samothrace, d'un «mobilier conforme aux usages isiaques», où figure, en particulier, une boucle d'oreille en argent ornée d'une «hydre» portant disque solaire et *basileion* (cf. E. B. Dusenberg, *A Samothracian Necropolis*, *Archaeology*, 1959, p. 163-70). Il peut s'agir de la tombe d'une Isiaque; mais on ne saurait, me semble-t-il, en tirer des conclusions précises sur l'existence d'un culte d'Isis à Samothrace.

---

[1] H. Seyrig, *BCH*, 1927, p. 229 sq. Sur les cultes égyptiens à Thasos, cf. J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, p. 383-384, et surtout la récente synthèse de Cl. Rolley, *BCH*, 1968, p. 187-219.

[2] *IG* XII 8, 277 B, l.18.

[3] *Ib.*, 277 E, l.97.

[4] *Ib.*, 277 F, l.128.

[5] *Ib.*, 353, l.34. Sur les noms théophores égyptiens à Thasos, cf. J. Pouilloux, *op. cit.*, p. 383, n. 5.

[6] Timbres amphoriques thasiens à Naukratis, cf. D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, p. 353. H. Seyrig, *art. cit.*, fait remarquer que Thasos, riche grâce à ses mines, pouvait constituer un débouché appréciable pour le commerce de Naukratis. Sur les rapports commerciaux entre Thasos et l'Égypte, cf. également *Guide de Thasos* (École française d'Athènes, 1967), p. 179-181.

[7] *IG* XII Suppl. 365; H. Seyrig, *art. cit.*, p. 220-21. Le texte a pour objet la mise en vente de l'éponymie des Sarapiastes; d'après l'écriture, il doit dater du IIe siècle a.C. Cf. aussi P. M. Fraser, *art. cit.*, p. 51-2, n. 6; F. Sokolowski, *Lois sacrées*, suppl. (Paris, 1962), p. 130-32, n. 71; Vidman, *Sylloge*, n° 265; Cl. Rolley, *art. cit.*, n° 1 (où ce texte est attribué, de façon erronée, au IIe siècle p.C.).

Les rivages septentrionaux de la Propontide présentent également des vestiges du culte égyptien dès l'époque hellénistique; mais il s'agit de documents très isolés, et dont on ne peut toujours conclure à l'existence de lieux de culte et de communautés de fidèles. C'est ainsi que de Périnthe, où était établie au IIe siècle p.C. une colonie de ***negotiatores Alexandrini***, provient une dédicace à Isis-Aphrodite[3]; du fait que le dédicant est un prêtre, Ἀρτεμίδωρος Ἡραϊίσκου ἱερητεύων, on pourrait penser qu'il s'agit bien d'un culte organisé, mais il est impossible de savoir s'il a dépassé le cercle de ces marchands alexandrins, qui devaient être installés à Périnthe dès l'époque hellénistique et l'ont peut-être introduit dans la cité. Ce témoignage épigraphique de l'assimilation entre la déesse égyptienne et la déesse grecque n'en est pas moins intéressant, d'autant que cette assimilation, bien connue dans l'Égypte ptolémaïque, est rare dans les documents d'époque hellénistique provenant de Grèce propre.

---

[1] Bas-relief publié dans *BCH*, 1902, p. 477, n° 6; cf. également H. Seyrig, *art. cit.*, p. 373; Cl. Rolley, *art. cit.*, p. 196, n° 4. Le sistre accompagne une inscription funéraire de Thasos du IIe siècle p.C. (Rolley, *art. cit.*, n° 3; cf. *infra*, p. 199).

[2] La curieuse coiffure que porte l'homme s'expliquerait, selon Rolley, par une mauvaise interprétation de la couronne atef d'Osiris; à en juger d'après la photo que donne Rolley, elle me paraît s'apparenter plutôt à la coiffure d'une figurine de Myrina (cf. S. Mollard-Besques, *Catalogue raisonné*, II, *Myrina*, pl. 154 d, B 133. Début Ier siècle p.C.) représentant un jeune garçon en costume vraisemblablement sacerdotal, et que l'on peut mettre en rapport avec le culte d'Isis. Cl. Rolley traite également, p. 198 sq., du problème que posent les têtes d'enfants retrouvées à Thasos, Thessalonique, Ostie, et portant sur la tête un bijou terminé par des pendeloques sur le front; mais dans bien des cas il ne s'agit certainement pas d'isiaques, et d'autres restent très discutables. Nous reviendrons sur ce problème *infra*, III, p. 170 sq.

[3] E. Kalinka, *JÖAI*, 1926, p. 193, n° 152; la date proposée par Kalinka pour cette inscription — IVe ou IIIe siècle a.C. — paraît bien élevée. Vidman, *Sylloge*, n° 128. Cf. également une inscription de Périnthe où est honoré un nommé Harpocration, peut-être égyptien (*MDAIA*, 1897, p. 474; *RA*, 1912, I, p. 325).

Dans le voisinage de Périnthe, sur la côte septentrionale de la Marmara, une dédicace à Sarapis et Isis remontant au IIe-Ier siècle a.C. a été retrouvée au village de Panido[1]; plus significative que l'inscription de Périnthe, elle rappelle la consécration aux divinités égyptiennes d'une construction désignée par le terme d'*analemma*. Qu'il s'agisse d'une substructure ou plus précisément d'un mur de soutènement,[2] destiné sans doute à supporter une terrasse, l'*analemma* ne peut être qu'un élément d'un ensemble architectural à la construction duquel les fidèles du culte égyptien ont dû participer personnellement.[3] Cependant, la présence de ce sanctuaire n'a été confirmée, jusqu'à maintenant, par aucun vestige archéologique. Il devait exister pourtant, sur la côte nord de la Propontide, au IIe siècle a.C., plusieurs sanctuaires des dieux égyptiens; en effet, un texte de Polybe nous apprend qu'un Sarapieion s'élevait sur la côte thrace, à l'embouchure du Pont.[4]

C'est également à l'époque hellénistique, mais, semble-t-il, assez tardivement, que le culte égyptien a pénétré à Byzance; si la plupart des documents de ce culte sont d'époque impériale, le nom de Zeus Sarapis apparaît dans une dédicace du Ier siècle a.C. et c'est cette divinité qui est l'éponyme de la cité.[5] D'autre part, une stèle de la nécropole de Byzance représentant un banquet funéraire[6] paraît avoir été détournée de sa destination primitive et réemployée par une isiaque; l'inscription 'Επικράτη Διονυσίου Εἴσι, qui a été rajoutée au-dessous du relief, peut en effet être interprétée comme un *ex-voto* à Isis.[7] Il pourrait paraître étonnant qu'un relief de caractère funéraire ait été offert à la déesse; pourtant, de tels exemples de remploi de monuments ne sont pas rares.[1] De plus, le motif représenté sur la stèle a pu lui-même favoriser une nouvelle utilisation: une confusion entre le thème du banquet funèbre et celui du banquet d'Isis et de Sarapis n'est certainement pas improbable, et on connait des représentations grecques ou gréco-égyptiennes de la *klinè* des dieux égyptiens; à celle que cite Ph. Bruneau,[2] il faudrait ajouter le moule du Musée d'Alexandrie où figure Sarapis sur la *klinè* (accompagné d'un serpent, comme dans les banquets funéraires) et plusieurs plaques en terre cuite du Musée du Caire représentant Sarapis, ou Sarapis et Isis, participant sans doute à un repas cultuel.[3] Cependant, même s'il est vraisemblable que la stèle de Byzance a servi au culte isiaque, il est assez difficile de dater ce monument; rien n'assure qu'il faille le faire remonter à l'époque hellénistique.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 127.

[2] Cf. R. Martin, *Manuel d'Architecture grecque*, I, p. 374-375.

[3] Et ces fidèles devaient être en partie des Grecs: le personnage qui dédie l'ἀνάλημμα est dénommé Μενεκλῆς Πύρρου.

[4] Polybe, IV, 39, 6: τὸ καταντικρὺ κείμενον Σαραπιεῖον τῆς Θρᾴκης. L'historien semble en parler comme d'un site bien connu.

[5] Vidman, *Sylloge*, nº 129: ἐπὶ ἱερομνάμονος Διὸς Σεράπιδος.

[6] Cf. Nazih Firatli, *Stèles funéraires de Byzance*, (1964), 41.

[7] C'est l'interprétation, à notre sens convaincante, que propose Cl. Vatin, *La stèle funéraire de Byzance* nº 41, *BCH*, 1968, p. 220-225; cf. aussi la note de Ph. Bruneau, *ib.*, p. 223-225. Avis contraire de L. Robert, qui a proposé de voir dans le mot Εισι l'abréviation du nom d'une hékatostys de Byzance; cf. *Bull. épigr.* 1962, p. 173-4, nº 196; 1969, p. 482-3, n° 385.

Paradoxalement, les villes du littoral pontique présentent des témoignages du culte égyptien plus anciens que ceux de Byzance.[4] C'est ainsi qu'à Mesambria, dès la fin du IIe siècle a.C., un culte est adressé à Sarapis, Isis, Anubis et Aphrodite[5]; la dédicace qui les associe est précédée d'une liste de noms dont nous ne possédons que la fin, et on pourrait penser qu'il s'agit d'une association religieuse vouée au culte des dieux égyptiens (pas exclusivement d'ailleurs, puisque Aphrodite figure parmi eux). Les noms de ces fidèles, tous dépourvus de patronyme, pourraient bien être, en partie du moins, des noms serviles: Évelpistos, Apollonis, Athys (= esclave phrygien?), Lydos (= le Lydien?), Hermaios. On sait que les esclaves pouvaient faire partie d'associations religieuses; qu'ils aient formé un collège servile ou qu'ils aient fait partie d'une association comprenant des hommes libres, leur participation au culte des dieux égyptiens n'est pas surprenante: on a souvent écrit, et souvent sans preuves, que ce culte s'était répandu de préférence dans les classes populaires. En fait, il semble bien que les dieux égyptiens aient été honorés, à partir du IIe siècle tout au moins, dans toutes les couches de la population; l'inscription de Mesambria, quant à elle, paraît montrer que les esclaves n'étaient point restés à l'écart de ce mouvement. La présence d'Aphrodite, à côté de la triade égyptienne bien connue, est un fait intéressant; si la dédicace de Périnthe assimile les deux déesses en une Isis-Aphrodite unique,[1] à Mesambria, elles ne sont pas assimilées, mais associées. Il est possible que dans cette cité comme à Périnthe ce soient des marchands alexandrins qui aient introduit le culte d'une Isis égyptienne — elle a pour compagnon Anubis —, mais dont on connaissait le rapport avec l'Aphrodite grecque.

---

[1] Cf. *supra*, p. 38, un relief de Thèbes de Béotie avec dédicace à Isis, où, manifestement, la scène représentée n'a rien d'isiaque; on peut se demander si, dans ce cas également, le relief n'a pas été réutilisé comme support de la dédicace.

[2] *Art. cit.*, p. 223-225; il s'agit d'un relief représentant Sarapis et Isis sur la *klinè* avec dédicace en l'honneur d'Isis (Palais Riccardi, Florence; cf. P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 140).

[3] Sur le moule du Musée d'Alexandrie, cf. W. Weber, *TK Berlin*, p. 46, fig. 24; et cf. nos *Représentations de l'Agathodémon*, *BIFAO*, 1969, pl. IV A. Les plaques du Musée du Caire sont inédites; cf. nº Inv. 26901 (Sarapis sur la *klinè*), 27163 (Sarapis et Isis sur la *klinè*).

[4] Une dédicace à la triade Sarapis-Isis-Anubis provenant du Sarapieion C de Délos émane d'un nommé Glaukos, fils de Gouros, citoyen de Kallatis, ainsi que de son fils Paramon et de sa femme Angélis (P. Roussel, *Cultes ég.*, nº 54; *IG* XI 1238). Kallatis possédait-elle dès cette époque (IIe siècle a.C.) un culte des dieux égyptiens? Aucun document ne l'atteste; cependant, un culte chthonien y aurait été célébré (cf. Stéphane de Byzance, s.v. Κάλλατις) et ses monnaies portent l'effigie d'une Déméter qui a pu être identifiée à Isis. D'autre part, comme pour bien d'autres inscriptions déliennes, on peut se demander si les dédicants étaient déjà des adeptes du culte égyptien avant leur arrivée dans l'île, ou s'ils ont appris sur place à le connaître.

[5] Vidman, *Sylloge*, nº 131a.

De Mesambria encore, à la fin de l'époque hellénistique, provient une dédicace adressée par un architecte à Sarapis et à Isis[2]; il s'agit visiblement d'un culte privé, et c'est peut-être également le cas de l'inscription du IIe siècle. On ne pourrait donc affirmer, sur la foi de ces seuls témoignages, qu'un culte public des dieux égyptiens existait alors dans la cité.

Pourtant, à la même époque, le culte égyptien était implanté à Tomi, et il semble bien qu'il y ait été reconnu officiellement; un décret honorifique en faveur d'un personnage qui paraît exercer une fonction en rapport avec le culte d'Isis et a joué un rôle lors des Charmosyna doit être déposé dans le sanctuaire de Sarapis.[3] Le début de l'inscription manquant, on ne sait quelle était exactement sa charge; mais la mention des Charmosyna fait songer au décret de Cios de Bithynie en l'honneur d'Anubion, fils de Nikostratos, qui, lui aussi, participe au culte isiaque et a «reçu les Charmosyna d'Isis».[1] Ce sont peut-être des services analogues qu'a rendus le personnage honoré par l'inscription de Tomi et loué pour son ἀρετή et sa σωφροσύνη; si l'Anubion de Cios a été triérarque, on devait célébrer à Tomi, à l'époque impériale, des fêtes de la navigation en l'honneur d'Isis, car une inscription mentionne des hiéronautes.[2] En tout cas, le décret de Tomi atteste la présence dans la cité d'un sanctuaire de Sarapis où les dieux égyptiens devaient recevoir un culte commun, puisqu'Isis est également mentionnée; d'autre part, la fête des Χαρμόσυνα, célébrée à Athènes à l'époque impériale et à Cios sans doute dès la fin de l'époque hellénistique,[3] l'est aussi à Tomi à peu près à la même date; il s'agit d'une fête joyeuse, probablement en rapport avec la découverte d'Osiris, et d'une fête bien égyptienne: Hérodote la mentionne déjà.[4] Le texte semble indiquer que son nom n'était pas familier aux habitants de la cité (τοῖς [καλου]μένοις Χα[ρμο]σύνοις); peut-être est-ce le personnage en faveur duquel le décret est rendu qui en a été l'introducteur et les a célébrées pour la première fois. Il paraît assez vraisemblable que le culte égyptien a été à Tomi un culte public: la présence d'un ἱερόν, la célébration de fêtes indiquent qu'il n'était pas limité à un cercle restreint, et le décret doit émaner de la *Boulè* plutôt que d'une association privée.

---

[1] Cf. *supra*, p. 63.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 131. Cf. aussi Vidman, *ib.*, nº 132: dédicace à Sarapis du Ier siècle a.C.

[3] D. M. Pippidi, *Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure*,

D'autre part, une inscription qui paraît remonter au Ier siècle a.C. mentionne une construction dédiée par un fidèle, Dionysios, fils d'Hédylos, à la triade égyptienne Sarapis-Isis-Anubis ainsi qu'à

Studii clasice, 1964, p. 107; Vidman, *Sylloge*, n° 704. Selon Pippidi, le décret émanerait d'une association de Sarapiastes; mais l'inscription ne donne aucune indication sur l'identité du ou des dédicants.

[1] Vidman, *Sylloge*, n° 324 (époque romaine ou fin de l'époque hellénistique?); cf. *infra*, III, p. 107 sq.

[2] Cf. *infra*, p. 203.

[3] Cf. *infra*, p. 139-40 et III, p. 109.

[4] Hér., III, 27. Il désigne sous ce nom les réjouissances auxquelles se livrent les Égyptiens à l'occasion de l'épiphanie d'Apis. Cf. aussi Plutarque, *De Is.*, 29: le nom égyptien des Charmosyna serait σαίρει, que Plutarque met en rapport avec le nom de Sarapis.

«tous les dieux»[1]; sans doute cet édifice n'était-il pas consacré principalement aux dieux égyptiens, puisque leurs noms sont précédés de celui d'une autre divinité, qui est peut-être Zeus. Cependant, l'existence de deux lieux de culte — le *hieron* de Sarapis et l'édifice de Dionysios — atteste la diffusion de la religion égyptienne à Tomi; un autre témoignage de ce développement est la présence du nom théophore Isidoros, porté par un prêtre que mentionne la dédicace de Dionysios.[2]

A Istros, le culte égyptien a dû pénétrer à une époque assez ancienne; il ne s'agit pas d'Isis, à vrai dire, mais de Sarapis; cependant, on sait que lorsque le dieu était introduit dans une cité grecque, Isis et souvent d'autres dieux égyptiens l'accompagnaient. Le document concernant le culte égyptien est particulièrement intéressant; il s'agit d'un décret du Conseil et du peuple d'Istros aux termes duquel il est proposé (et sans doute décidé, mais la fin du texte manque) d'envoyer trois citoyens à Kalchèdon, auprès de l'oracle d'Apollon, pour consulter le dieu au sujet de Sarapis ([ο]ἳ χρησμὸν λήψοντ[αι παρὰ το]ῦ Θεοῦ τῆι πόλει ὑ[πὲρ τοῦ Σα]ράπιος).[3] Si l'on peut faire remonter ce texte au IIIe siècle a.C., on possède avec lui le plus ancien témoignage de la diffusion du culte égyptien dans ces régions; et le processus mis en œuvre est particulièrement significatif; contrairement à la plupart des «récits de fondation»,[4] ce n'est pas à une initiative privée qu'est due l'introduction à Istros des dieux égyptiens, mais à une décision officielle; cependant cette décision est prise par la cité sans que, apparemment, elle y ait été poussée par des conseils ou des suggestions venus de l'extérieur — en l'occurrence des souverains lagides, dont l'influence est alors très répandue en Asie Mineure, sinon dans les régions pontiques.[1] L'inscription d'Istros montre bien comment pouvait se dérouler le processus d'introduction officielle: délibération du Conseil, sans doute sur la demande d'un citoyen intéressé au culte des dieux égyptiens, proposition de consulter un oracle proche ou particulièrement connu, suivie de l'envoi de messagers auprès de l'oracle en question; la dernière phase, si la réponse était favorable, devait comporter l'édification d'un sanctuaire et la nomination d'un prêtre. On peut penser qu'un schéma analogue a été suivi ailleurs qu'à Istros; mais il est difficile de savoir si l'introduction officielle a toujours été précédée de l'établissement d'un culte privé, comme c'est le cas à Athènes et à Délos.[2] C'est assez vraisemblable, car une proposition d'adoption du culte égyptien ne pouvait guère être soumise aux organismes dirigeants d'une cité que par des citoyens qui connaissaient déjà ce culte.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 705.

[2] C'est encore à l'époque hellénistique que doit appartenir une dédicace adressée à Sarapis par un fidèle originaire de Sinope, Vidman, *Sylloge*, nº 706; la formule κατὰ ὄναρ indique que le fidèle a reçu en songe la vision du dieu; il n'est pas impossible que l'on ait pratiqué l'incubation dans le sanctuaire de Sarapis de Tomi comme dans bien d'autres Sarapieia grecs.

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 709a; D. M. Pippidi, *art. cit.*, p. 108-112, fig. 3; cf. aussi *Studii de Istorie a Religiilor antice* (Bucarest, 1969), p. 67 sq.

[4] On connaît plusieurs «récits de fondation» dans le culte égyptien en Grèce: le recit de l'introduction d'Isis et Sarapis à Oponte (cf. *supra*, p. 42 sq.), la «chronique du Sarapieion A» de Délos (*infra*, p. 85 sq.), la lettre de Zoïlos d'Aspendos à Apollonios relative à la fondation d'un Sarapieion dans une ville d'Asie Mineure ou de Syrie (*supra*, I, p. 64 et *infra*, III, p. 7-8); tous ces textes, à travers des divergences de détail, semblent bien reproduire un schéma commun, et c'est toujours un simple particulier qui est à l'origine de l'introduction des dieux égyptiens.

Enfin, de Tyras, au nord d'Istros, provient une dédicace adressée au IIe ou au Ier siècle a.C., à Sarapis et à Isis, ainsi qu'à une troisième divinité (Anubis plutôt qu'Harpocrate?) et aux θεοὶ σύνναοι.[3] La mention des σύνναοι indique peut-être l'existence d'un sanctuaire où des dieux, égyptiens ou grecs, étaient associés à Sarapis et à Isis; mais on ne peut tirer de conclusion d'un témoignage aussi isolé.

Ainsi, un certain nombre de documents provenant de Thrace et de la côte pontique[4] montrent que, parfois dès le début de l'époque hellénistique, le culte d'Isis et de Sarapis s'est installé dans ces régions; les modes d'introduction ont pu être assez divers; si à Périnthe ce sont probablement des marchands venus d'Égypte qui ont apporté le culte d'Isis, à Istros c'est la cité qui d'elle-même s'intéresse au culte de Sarapis et consulte l'oracle d'Apollon à son sujet. Enfin, il semble bien que, dans ces cités de la côte européenne comme dans celles de la rive d'Asie, les formes du culte aient été analogues: célébration des Charmosyna et, sans doute, du *Navigium Isidis*; mais, sur ce point, les documents d'époque impériale sont plus explicites que les témoignages hellénistiques.[1] Comme c'est souvent le cas en Grèce propre et en Asie Mineure, ce sont surtout les villes côtières qui ont adopté les dieux égyptiens (et cela paraît bien indiquer qu'ils sont venus par mer, soit directement d'Égypte, soit à partir de grands centres grecs de leur culte comme Délos, Érétrie, Thessalonique); il ne semble pas que la pénétration vers l'intérieur que l'on constate à l'époque romaine se soit déjà produite à l'époque hellénistique.[2]

---

[1] Le texte ne peut donc servir, bien au contraire, à démontrer que les Ptolémées ont joué un rôle dans la diffusion du culte d'Isis et de Sarapis; D. M. Pippidi, *art. cit.*, insiste justement sur ce point; cf. aussi Vidman, *Sylloge*, p. 305.

[2] Cf. *infra*, p. 99.

[3] Vidman, *Sylloge*, n° 712. J. Leclant, *Orientalia*, 1965, signale qu'un balsamaire en forme de tête de Nubien a été retrouvé sur le site de Tyras.

[4] Sur le culte égyptien en Russie méridionale, je renvoie au travail (en russe) de S. P. Potozky, *The Hellenistic cults of Syria and Egypt and the traces of its influence upon the colonies of Greeks on the Northern region of the Black Sea, Palestinskii Sbornik*, 9 (72), 1962, p. 115-210; cf. J. Leclant, *Orientalia*, 1963, p. 209-10.

Bien que les témoignages relatifs à son culte soient dispersés, Isis n'est donc pas absente de Thrace et des régions septentrionales du Pont; mais elle n'apparaît nulle part sous les aspects que lui attribuent «chez les Thraces» les hymnes d'Isidoros et la litanie d'Oxyrhynchos: d'après les hymnes de Madīnet Mādī, en effet, Isis serait appelée par les Thraces Μήτηρ θεῶν[3] et, selon la litanie d'Oxyrhynchos, πολυώνυμος.[4] On peut regretter que les textes épigraphiques ou les documents figurés venus de Thrace ne confirment pas ces données; il reste cependant assez plausible qu'Isis ait été assimilée aux déesses «naturistes» de cette région, avatars de la Grande Mère, et qu'elle ait reçu un culte à ce titre.

---

[1] La fameuse inscription de Gallipoli (*IGR*, I, 817), qui est également d'époque impériale, doit provenir en fait non de la Chersonnèse de Thrace, mais de la colonie romaine de Parion, sur la côte d'Asie; cf. L. Robert, *Hellenica* IX, 1950, p. 80 sq. qui donne la liste des éditions de ce texte. D'ailleurs il est fort probable que les personnages qui y figurent sont les membres d'une association de pêcheurs plutôt que des fidèles du culte égyptien; cf. *infra, III*, p. 105, n. 1.

[2] Cf. cependant un décret de Dionysopolis en l'honneur d'un personnage qui, parmi de multiples fonctions, a exercé la prêtrise de Sarapis (τῷ τε Σαράπει... ἱερεύς; Vidman, *Sylloge*, n° 703); il est vrai que l'inscription est relativement tardive (env. 48 a.C.).

[3] Madīnet Mādī, I, 20.

[4] *P. Oxy.* 1380, 101-102.

De l'examen des documents hellénistiques relatifs au culte d'Isis et, accessoirement, des autres divinités égyptiennes, en Grèce propre, Macédoine et Thrace, il est encore trop tôt pour tirer des conclusions définitives. Un certain nombre de traits se dégagent cependant et pourront peut-être être considérés comme des constantes: rôle des Égyptiens — toutefois relayés assez vite par des Grecs — dans l'introduction du culte d'Isis à date ancienne (fin IVe — début IIIe siècle a.C.),[1] et cependant influence assez restreinte de la politique (rapports des cités grecques avec les Lagides) sur la religion; antériorité et, dans plusieurs cas, prééminence d'Isis, à laquelle Sarapis est associé à partir du IIe siècle surtout, et que parfois il supplante; dispersion géographique des témoignages qui pourtant, les cartes en font foi, concernent essentiellement la partie orientale de la Grèce: des régions entières de la Grèce de l'ouest — Messénie, Élide, Étolie, Acarnanie, Épire — paraissent avoir à peu près totalement ignoré les divinités égyptiennes, à l'époque hellénistique tout au moins. Il reste à voir si les vestiges de leur culte dans la Grèce insulaire et dans la Grèce d'Asie confirment ou démentent ces premières constatations.

---

[1] C'était déjà la conclusion de Th. Brady, *op. cit.*, p. 19, pour qui Isis a d'abord pénétré seule dans les cités grecques, ou bien avec Osiris, alors que le culte de Sarapis aurait pénétré plus tard, apporté par des Grecs. Ce schéma me paraît, dans l'ensemble, se vérifier; pourtant, le cas de Thessalonique paraît bien être différent: Isis, Sarapis et Osiris y coexistent depuis la fin du IIIe siècle a.C., et rien ne permet de déceler une antériorité d'Isis et d'Osiris — ce dernier recevant encore un culte à l'époque impériale, et n'étant donc en aucune façon supplanté par Sarapis.

CHAPITRE II

LE CULTE D'ISIS DANS LA GRÈCE INSULAIRE

(330 a.C. - 30 a.C.)

Une étude de l'implantation du culte égyptien dans la Grèce insulaire et sur la côte d'Asie Mineure, encore bien plus que l'étude de ce même culte en Grèce propre, doit se dérouler dans un contexte que l'on ne peut jamais tout à fait perdre de vue: celui des rapports politiques entre les souverains Lagides d'une part, les îles et la Grèce d'Asie d'autre part. Certes, nous ne pensons pas que les relations des cités grecques avec les Ptolémées entraînaient comme conséquence inéluctable l'installation chez elles des divinités égyptiennes; au contraire, nous avons pu constater sur ce point une certaine discordance entre les données de la politique ou de l'économie, et ce que l'on pourrait appeler le phénomène religieux. Mais il en va tout autrement pour les régions du monde grec où l'influence égyptienne s'est exercée de façon directe et tangible, sous la forme du protectorat, quand ce n'est pas sous la forme d'une pure et simple domination. Si l'on peut s'interroger sur le processus qui a permis à des cités de Grèce centrale ou du Péloponnèse, souvent isolées ou dans une position peu favorable, de recevoir les dieux d'Alexandrie, que ce soit par l'intermédiaire d'Égyptiens ou de Grecs égyptianisés, ce processus se laisse peut-être plus facilement entrevoir, lorsqu'il s'agit d'îles ou de villes grecques d'Asie, qui ont connu dans toute sa réalité et sous une forme parfois très officielle la présence égyptienne; là où existaient des contacts étroits et prolongés, la pénétration d'influences religieuses, allant jusqu'à l'établissement de cultes nouveaux, devait incontestablement en être facilitée. Reste à savoir si, dans ce cas, on a affaire à une propagande «orchestrée» par les souverains Lagides, pour qui la propagation de la religion alexandrine aurait été un moyen d'accroître leur influence et leurs possibilités d'action dans le monde égéen, ou si cette extension doit être considérée comme un phénomène plus ou moins spontané, que des motifs divers, mais en aucune façon des directives officielles, ont pu contribuer à développer. Cette question, c'est d'abord avec l'exemple de la Crète qu'on peut essayer de la résoudre.

I. La Crète

Quelle qu'ait été l'importance des rapports commerciaux et culturels entre l'Égypte du Nouvel Empire, et même de la basse époque, et la Crète minoenne, puis dédalique, il est extrêmement improbable que des croyances religieuses venues d'Égypte aient profondément marqué la religion crétoise. Cette relative imperméabilité contraste avec l'«ouverture» dont témoigne la Crète à l'époque hellénistique; encore ne peut-on parler de toute la Crète, car l'implantation des cultes égyptiens reste à peu près limitée à la côte méridionale, tournée vers l'Égypte, et l'on ne connaît guère d'exemples de pénétration à l'intérieur de l'île.[1]

Dans le centre principal du culte égyptien en Crète, Gortyne, les documents épigraphiques ne sont pas antérieurs au IIe siècle a. C.; pourtant il est possible que ce culte ait été établi plus tôt: l'influence égyptienne est en effet sensible en Crète dès l'époque de Philadelphe, dont le stratège Patroclès aurait séjourné à Itanos et à Olous[2] et dont l'épouse Arsinoé aurait donné son nom à une ville crétoise. Sous Ptolémée III, le rôle joué par les Égyptiens dans les affaires crétoises est encore assez marqué: l'île est en quelque sorte sous la dépendance du roi d'Égypte, qui intervient comme médiateur dans un traité conclu entre Gortyne et Cnossos.[3] A son tour, Philopator intervient dans les guerres qui opposent les cités crétoises et fait entreprendre des fortifications à Gortyne, sur la demande de celle-ci, semble-t-il.[4] Il n'apparaît pas cependant que ces dernières interventions aient permis aux Lagides de regagner dans le monde égéen une prépondérance qu'ils avaient probablement perdue depuis l'époque de la bataille de Cos; et, s'il est vrai que leurs interventions dans les affaires crétoises ne se sont pas révélées particulièrement efficaces, on peut bien considérer l'introduction du culte des divinités alexandrines comme «le seul résultat durable» de leur occupation de la Crète.[1]

---

[1] Ceci correspond d'ailleurs aux limites de l'influence égyptienne, qui est loin d'être prépondérante dans toute la Crète, même à l'époque de Philadelphe ou d'Évergète, et qui n'empêche pas des cités comme Éleutherne et Hiérapytna de conclure un traité avec un Antigonos.

[2] Cf. *I. Cret.*, III (Itanos), 2 et 3; I (Olous), 4. Sur l'expédition de Patroclès, cf. M. Launey, *REA*, 1945, p. 33-45.

[3] A. Reinach, *art. cit.*, A. Bouché-Leclercq, *Lagides*, I, p. 257, n. 1. Cependant, selon l'éditrice des *I. Cret.*, ce texte daterait de l'époque de Philométor (*I. Cret.* IV, n° 181). Cf. aussi une base de statue de Ptolémée III à Éleutherne.

[4] A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, p. 323-324. Strabon, X, p. 478.

Le site de Gortyne la prédisposait incontestablement à accueillir l'apport égyptien, de préférence à toute autre cité crétoise, étant donné la proximité de la mer, à laquelle elle a accès par Dibaki et par Lasaia, et son ouverture sur la Cyrénaïque: il est fort possible que le culte isiaque soit parvenu à Gortyne par l'intermédiaire de Cyrène, qui possédait un Isieion depuis le IIIe siècle a.C. Des noms égyptiens figurent déjà sur la liste du Pythion, qui peut remonter au IIIe siècle a.C., mais le culte des divinités égyptiennes ne paraît pas attesté avant le IIe siècle, ainsi qu'en témoignent les inscriptions retrouvées dans le sanctuaire; quant à celui-ci, l'inscription d'une architrave qui mentionne la construction de l'*oikos* par une certaine Flavia Philyra et ses enfants permet de dater sa réfection du Ier-IIe siècle p. C.[2]: il est probable en effet que le terme d'*oikos* ne désigne qu'une chapelle faisant partie d'un édifice sans doute beaucoup plus ancien. Tel que l'ont mis au jour les fouilles italiennes, au début du siècle, le sanctuaire égyptien de Gortyne, situé dans le voisinage du *praetorium* et du Pythion, apparaît comme une construction de dimensions assez modestes; certains éléments cependant sont indéniablement caractéristiques des lieux de culte égyptien. A l'intérieur du sanctuaire, le long du mur oriental, un *podium* long de 4,75 m et haut de 0,55 m est divisé par deux petits murs en trois *cellae*, dont chacune devait contenir une des statues cultuelles qui ont été retrouvées gisant au pied du *podium*; il s'agit de la triade connue dans tout le monde méditerranéen, Sarapis, Isis, Anubis.[3] La *cella* centrale était occupée par Sarapis, représenté, comme d'ordinaire, sous son aspect funéraire; debout, drapé dans un grand man-

---

[1] L'expression est de A. Reinach, *art. cit.*, p. 412.

[2] *I. Cret.* IV 249. Cf. G. Oliverio, *ASAA*, 1914, p. 376.

[3] On remarquera cependant que les dédicaces les plus anciennes (cf. *infra*, p. 78) sont adressées à Sarapis et Isis seuls; mais la dédicace de Flavia Philyra mentionne les σύνναοι θεοί.

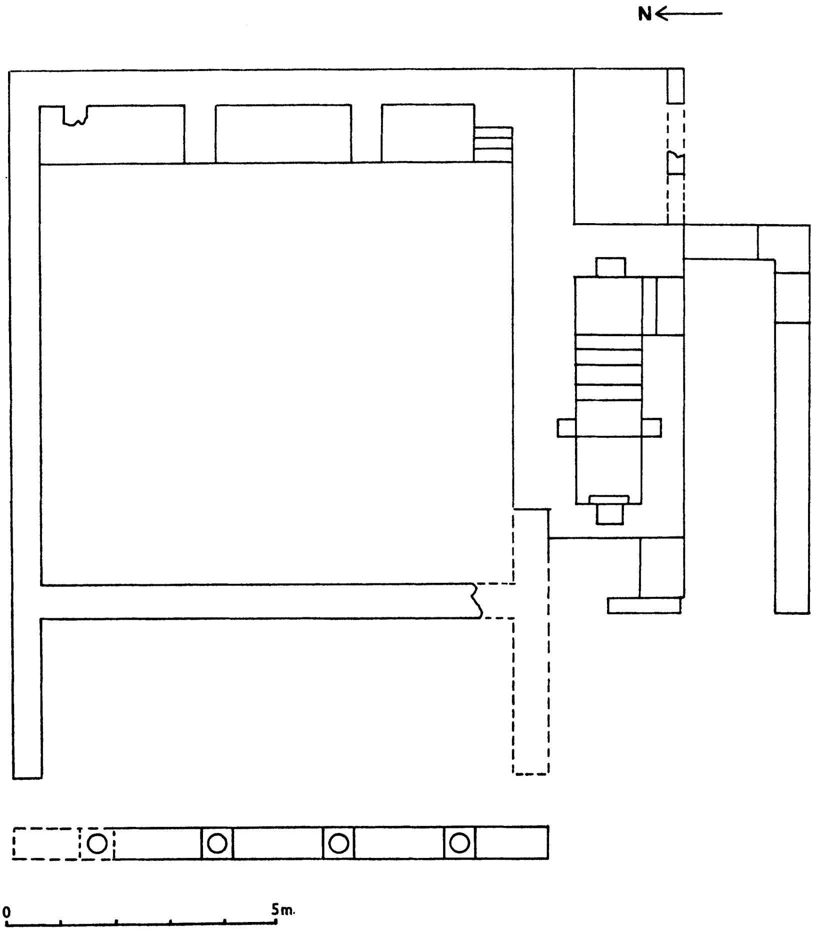


Fig. 2. Isieion de Gortyne
(Plan communiqué par R. Salditt-Trappmann).

teau et coiffé du *calathos*, il s'appuie sur un haut sceptre, et le chien Cerbère est assis près de lui.[1] A sa droite, dans la *cella* du nord, se trouvait la statue d'Isis, représentée également debout, vêtue à la grecque d'un chiton et d'un himation, mais avec sa coiffure caractéristique: bandeaux et boucles étagées, recouverts d'une petit voile frangé, minuscule couronne avec disque et cornes réinterprétées en forme de croissant lunaire, embryon de plumes; de la main droite, la déesse élève le sistre; la main gauche tenait probablement la situle.[1] La troisième *cella*, au sud, devait contenir la statue d'Hermanubis qui a été retrouvée également *in situ*, mais acéphale; le dieu est représenté sous la forme d'un jeune homme portant le caducée, mais sans doute avait-il une tête canine.[2] Il s'agit donc bien des maîtres du temple, et l'aspect sous lequel ils sont représentés est des plus traditionnels. Mais d'autres éléments du sanctuaire sont aussi notables: tout d'abord une sorte de vasque située le long du mur sud, et surtout, à côté de celle-ci, un bassin rectangulaire d'environ 1,55 m de profondeur, auquel on accède par un double escalier; dans ses parois sont creusées des niches qui devaient contenir des statuettes de marbre ou de terre cuite dont on a retrouvé les fragments à cet endroit.[3] La présence de cette citerne souterraine et la découverte de tuyaux de terre cuite certainement destinés à amener l'eau nous rappelle le rôle que joue celle-ci dans la liturgie égyptienne, tant pour la purification des prêtres que pour les libations aux dieux.

---

[1] Cf. pl. XXIII, 2

Si les vestiges architecturaux du temple de Gortyne permettent d'identifier les divinités auxquelles il était dédié et, dans une certaine mesure, nous renseignent sur la nature du culte qui leur était rendu, le matériel épigraphique également fournit quelques indications intéressantes; c'est le cas surtout de deux textes du IIe siècle a.C., retrouvés dans le sanctuaire, une dédicace et un poème, malheureusement très lacunaire, adressés à Isis et à Sarapis par deux personnages différents.[4] La dédicace émane d'un Crétois, Pyroos, qui consacre à Sarapis et à Isis ses armes, arc, bouclier et carquois, en témoignage de la gloire qu'il s'est acquis au combat; ce présent, il le dépose dans le *prodomos*, le vestibule du sanctuaire. Dans ce texte au ton épique et quelque peu emphatique, certains détails sont peu clairs — on ne voit pas bien où et comment Pyroos a «trouvé» ces armes (εὗρε δ'ἄρα πρόβλημα χρόος); on peut y reconnaître cependant l'exact parallèle de l'épigramme bien connue de Callimaque où l'on voit un Crétois, ὁ Λύκτιος Μενίτας, consacrer à Sarapis son arc et son carquois.[1] Au surplus, ce texte nous fait connaître ceux qui furent sans doute parmi les premiers fidèles et propagateurs du culte égyptien en Crète: les mercenaires d’origine crétoise qui rentraient dans leur île après quelque temps passé au service des Ptolémées. En effet, si l’introduction du culte égyptien en Crète nous paraît essentiellement due à l’occupation égyptienne, on ne peut méconnaître le rôle joué par ces Grecs, anciens soldats, commerçants ou fonctionnaires, qui avaient appris en Égypte à vénérer les divinités indigènes[2] et parfois même occupé des fonctions plus ou moins importantes dans le clergé égyptien.[3] Il est fort probable que le Crétois Pyroos, qui s’est illustré dans de nombreux combats, est un ancien mercenaire à la solde des Ptolémées; les quelques allusions que l’on peut déceler dans l’invocation à Isis, qui émane du même personnage, se rapportent à des événements historiques qui mettent en scène Antiochos de Syrie[4] et «les Ptolémées», c’est-à-dire, sans doute, Philomètor et Évergète II.[5] L’état dans lequel se trouve ce texte ne permet guère de reconstituer de façon précise son contenu; cependant, quelques-unes des expressions encore lisibles permettent de le considérer comme un poème d'action de grâces aux divinités égyptiennes[1] et, étant donné les allusions à des événements militaires qu'il semble contenir, on peut penser qu'Isis et Sarapis y sont remerciés pour avoir rétabli la paix. Isis y est qualifiée de πλουτοδότειρα, épithète connue en milieu égyptien,[2] et qui peut indiquer qu'à Gortyne la déesse était vénérée sous son aspect de «Bonne Fortune», dispensatrice des biens et des richesses: la découverte, dans le *praetorium* de Gortyne, d'une statue d'Isis-Tychè, d'époque romaine, paraît confirmer cette interprétation.[3] Cependant, les autres dédicaces provenant du sanctuaire des dieux égyptiens ne permettent pas de préciser davantage les aspects sous lesquels ils étaient honorés et la nature du culte qui leur était rendu; la plupart émanent de femmes et sont offertes en action de grâces (χαριστήριον) à Isis et à Sarapis — la déesse en effet est toujours mentionnée devant le dieu, exception faite pour la dédicace de Pyroos[4]; l'une de ces dédicaces[5] émane d'une femme de Cos, ce qui s'explique par les relations de cette cité à la fois avec Gortyne et avec l'Égypte des Ptolémées, de l'empire desquels elle a fait partie au moins jusqu'à la bataille qui porte son nom.[6]

---

[1] Cf. pl. XXIII, 1.

[2] Cf. un fragment de tête de chien trouvé auprès de la statue, G. Oliverio, *art. cit.*, p. 376. Au pied de la troisième *cella* se trouvait également une statue féminine acéphale, plus grande que nature, qui est restée sur place.

[3] G. Oliverio, *art. cit.*, p. 377; cf. aussi *AJA*, 1914, p. 96-97.

[4] *I. Cret.*, IV, *Tituli Gortynii*, n° 243 et 244, Vidman, *Sylloge*, n° 164-165.

---

[1] Callimaque, *Épigr.* XXXVII (éd. Belles Lettres, p. 128-9). Contrairement à l’opinion d’A. Reinach (*art. cit.*, p. 212, n. 2), cette épigramme (ou du moins le rapprochement de cette épigramme avec la dédicace de Pyroos) paraît bien avoir valeur documentaire, en ce sens qu’elle atteste un usage, la consécration d’armes aux dieux égyptiens, que l’épigraphie confirme. Bien entendu, le lieu où s’est effectuée la dédicace de Ménitas demeure incertain; il peut aussi bien s’agir d’un sanctuaire égyptien que d’un sanctuaire crétois, et de toutes façons la ville de Lyttos n’a livré aucun vestige du culte égyptien.

[2] Cf. par exemple la dédicace à Osiris d’Ἰσχωνίδας Τίμωνος, Crétois de Phaistos (IIIe-IIe siècle a.C.), P. M. Fraser, *Berytus*, XIII, 1959-60, p. 144-5, n. 9, pl. XXXI, 9 (Le Caire, Col. Michaïlidis). Cf. aussi J. Bingen, *CE*, 1961, p. 225. Dans le *Bull. épigr.* 1962, p. 213, J. et L. Robert signalent un personnage du même nom, néocore du sanctuaire d’Asklépios à Lébéna et sans doute citoyen de Gortyne (*I. Cret.*, IV, ch. 17, nº 8, p. 159); mais rien ne permet d’affirmer qu’il s’agit du même personnage. Sur les mercenaires crétois en Égypte, cf. M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, p. 248-86.

[3] Cf l’interprète des songes crétois du Sarapieion de Memphis, E. Bernand *Inscr. métriques*, nº 112 (pour E. Bernand, il ne s’agirait pas d’un prêtre).

[4] Dont la mort est peut-être évoquée; cf. *I. Cret.*, IV, 244, l.5-6.

[5] Les allusions à Chypre (l.9), à la «colère apaisée» (l.10) et aussi à l’«Arès qui fait verser bien des pleurs» (l.22) pourraient se rapporter à l’exil de Philomètor à Chypre en 164 a.C. et à la réconciliation survenue entre les deux frères l’année suivante, réconciliation qui aboutit au partage de l’empire lagide; en ce cas, le poème serait à dater de 163 a.C. On sait que Philomètor, ainsi qu’Évergète II, ont abondamment recruté en Crète; les auxiliaires crétois de Ptolémée VI s’illustrèrent au cours de la campagne de Chypre en

Sur le clergé du sanctuaire de Gortyne, nous ne possédons aucun renseignement; la présence de noms égyptiens sur la liste du Pythion

---

154 (cf. décret des auxiliaires crétois en l'honneur d'Aglaos de Cos, *I. Délos* 1517), et quelques années auparavant Ptolémée VIII avait recruté en Crète un millier de mercenaires avec lesquels il avait effectué son débarquement en Libye.

[1] Une invocation à Sarapis fait suite à l'invocation à Isis; les deux textes sont inscrits sur une base qui devait supporter une grande statue d'Isis (cf. l.3: τόνδε κολοσόν).

[2] Cf. Madīnet Mādī, I, 1: πλουτοδότης.

[3] G. Porro, *Boll. d'Arte*, 1913, p. 349-360, fig. 9. Cf. également, à Itanos, l'identification d'Isis et de la Τύχη Πρωτογένεια.

[4] *I. Cret.*, IV, 245 (IIe siècle a.C.); 246 (Ier siècle a.C.): action de grâces d'une femme nommée ’Ιουλία ἡ καὶ Μωπυργώ; 247 (Ier siècle a.C.).

[5] *I. Cret.*, IV, 248 (IIe ou Ier siècle a.C.).

[6] On sait que Cos, terre natale de Philadelphe, a fourni aux Lagides un grand nombre de soldats et d'officiers; certains de ses habitants ont pu jouer le rôle d'intermédiaires entre le roi d'Égypte et les cités crétoises: cf. le décret cité plus haut en l'honneur d'Aglaos de Cos, qui aurait facilité les négociations entre Philomètor et le *koinon* des Crétois.

a pu suggérer à A. Reinach[1] que des prêtres indigènes avaient dû concourir à l'installation du culte d'Isis, ce qui n'est pas impossible; mais il paraît difficile d'admettre, serait-ce à titre d'hypothèse, que ces prêtres aient pu être «envoyés» — par le roi d'Égypte — «là où l'on voulait établir le culte» des divinités alexandrines; plus qu'à une décision royale, décision dont nous n'avons aucune preuve, l'installation du culte égyptien en Crète est probablement due à des initiatives individuelles, dont les auteurs pouvaient être des Égyptiens cantonnés en Crète aussi bien que des Crétois ayant séjourné en Égypte.

Aucun autre centre crétois ne paraît avoir eu, en ce qui concerne le culte égyptien, l'importance de Gortyne; pourtant, ce culte est attesté dans plusieurs villes de la côte méridionale. Dans le voisinage immédiat de Gortyne, à Dibaki[2] et à Lasaia[3], ont été retrouvées des dédicaces à Isis; celle de Dibaki, assez curieusement, mentionne Artémis auprès d'Isis, mais on ne sait si les deux déesses étaient associées dans un même sanctuaire. La même association Artémis-Isis se retrouve à Gortyne, où les fouilles du *praetorium* ont mis au jour deux statues, d'époque romaine, de ces deux déesses.[4] S'agit-il d'une association typiquement crétoise? Mais dans une inscription de Thessalonique Isis reçoit l'épithète Λοχία, en général attribuée à Artémis.[5] On constate en tout cas, au témoignage de ces inscriptions, la même prépondérance d'Isis, déjà sensible au sanctuaire de Gortyne, où la déesse possédait, semble-t-il, plusieurs statues, et où les dédicaces lui donnent toujours la première place.

A Poikilassos, en revanche, c'est apparemment au seul Sarapis qu'était dédié le sanctuaire égyptien; il est vrai qu'il s'agit d'un établissement bien postérieur à celui de Gortyne.[6] De même, le beau sarcophage d'Hiérapytna, sur lequel figurent plusieurs scènes d'offrande en rapport avec la religion osirienne,[7] ne paraît pas pouvoir remonter au-delà du IIe siècle p.C.; or, il est impossible de savoir si l'installation du culte égyptien à Poikilassos comme à Hiérapytna précède de beaucoup l'époque à laquelle appartiennent les seuls vestiges encore existants de ce culte.[1]

---

[1] *Art. cit.*, p. 412-3.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 163.

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 162. De Lasaia provient également l'*ex-voto* d'un certain Ἱεραξ Ἱέρακος, nom assez répandu chez les Grecs d'Égypte, comme le fait remarquer A. Reinach, *art. cit.*, p. 413 et n. 3.

[4] *Boll. d'Arte*, 1913, p. 349-360.

[5] Cf. *supra*, p. 56.

[6] Cf. *infra*, p. 208.

[7] Cf. *infra*, p. 208 sq.

Les problèmes que pose l'existence du culte égyptien à Itanos sont d'un tout autre ordre; en effet, si la présence égyptienne y est bien attestée depuis Philadelphe[2] jusqu'à Philomètor,[3] aucun document ne mentionne explicitement Sarapis et Isis, ce qui peut paraître surprenant. Pourtant il est très probable qu'une dédicace adressée à Ζεὺς Σωτήρ et à Τύχη Πρωτογένεια doit en réalité être mise au compte des dieux égyptiens[4]; le dédicant, originaire d'Épidamne, a le grade de χιλίαρχος καὶ φρούραρχος — il est donc commandant de la place d'Itanos — et, de plus, il porte un titre honorifique en usage à la cour des Ptolémées, celui de «premier ami» (τῶν πρώτων φίλων). De ce familier de la cour d'Alexandrie, on s'attendrait tout naturellement à ce qu'il portât intérêt à des dieux égyptiens plutôt qu'à la *Fortuna Primigenia*[5]; or, l'identification de Zeus Soter à Sarapis aussi bien que celle de Tychè Protogeneia à Isis ne présentent guère de difficultés: en Crète même, des statuettes de Sarapis ont été retrouvées parmi d'autres terres cuites dans la grotte de Zeus, sur l'Ida,[6] et une inscription latine de Phoinix, d'époque impériale, assimile Sarapis à *Jupiter Sol Optimus Maximus*[1]; quant à l'identification d'Isis avec la Fortune, elle est bien connue dans l'Égypte hellénistique, puis romaine,[2] et se retrouve à Délos où deux dédicaces à Ἶσις Τύχη Πρωτογένεια, postérieures d'une cinquantaine d'années à celle d'Itanos, émanent tout justement d'un interprète des songes et arétalogue crétois, Ptolémaios, fils de Dionysios, de Polyrrhenia.[3] Si l'on songe que, à Gortyne également, Isis a très probablement été regardée comme l'incarnation de la Bonne Fortune — πλουτοδότειρα, Isis-Tyché[4] —, on doit admettre une convergence de témoignages qui ne peut être l'effet du hasard. Sans doute, à Itanos comme à Gortyne, Isis recevait-elle un culte sous son aspect de Tychè; et c'est sans doute à Itanos qu'elle a été assimilée à la *Fortuna Primigenia* romaine, l'épithète *Primigenia*, πρωτογένεια, lui convenant fort bien, comme le faisait déjà remarquer Rusch,[5] étant donné qu'elle est la «fille aînée de Cronos».[6] Enfin c'est de là que cette «interprétation crétoise» à dû être transportée à Délos, sans connaître cependant une grande extension en milieu grec.[7]

---

[1] On peut noter encore que non loin de Hiérapytna, au village de Viano (ant. Biennos), a été retrouvée la stèle funéraire d'une femme nommée Θερμοῦτις (ou Θέρμους? *I. Cret.*, I, VI, 6, 2; cf. aussi *I. Cret.*, I, XVIII, 83, 1 et 6, où le même nom paraît figurer); or non seulement il s'agit d'un nom fréquent en Égypte, mais encore ce nom authentiquement théophore apparaît comme la traduction de l'égyptien Renenoutet (la déesse de la fertilité agraire du temple de Madīnet Mādī). La femme nommée Θερμοῦτις ne peut être qu'une adepte du culte égyptien; malheureusement l'inscription est difficilement datable. Les noms Εἰσιάς (*I. Cret.*, I, XVIII, 86, 1) et Εἰσίδωρος (*I. Cret.*, I, XVIII, 152 A, 2-3) apparaissent également dans des inscriptions funéraires de la région de Lyttos.

[2] Cf. *supra*, p. 73.

[3] Comme ses prédécesseurs (Philopator entretenait une garnison égyptienne à Itanos), Ptolémée VI est encore considéré comme le «protecteur» de la cité, qui fait appel à lui pour qu'il la défende contre Praisos; cf. M. Holleaux, *Arch. f. Pap.*, VI, 1920, p. 9-23.

[4] *OGIS* 119; J. Demargne, *BCH*, 1900, p. 238; A. Reinach, *art. cit.*, p. 411 sq.

[5] Dont le culte a pu être introduit à Itanos, qui possédait un gouverneur romain à l'époque de Philopator; cf. J. Demargne, *art. cit.*, p. 239, n. 4.

[6] A. Reinach, *art. cit.*, p. 414, n. 2.

Si la plupart des témoignages relatifs au culte égyptien en Crète proviennent de la partie méridionale de l'île, et surtout des ports de la côte Sud, quelques-uns cependant font exception: il s'agit des vestiges du sanctuaire égyptien découvert à Amnisos, non loin de Cnossos. C'est peut-être de ce sanctuaire que provient une statue

---

[1] *CIL* III, 1, 3; cf. *infra*, p. 206-207.

[2] Isis est invoquée comme τύχη ἀγαθή dans trois des hymnes de Madīnet Mādī, I, 2, II, 1 et III, 19; cf. aussi *P. Oxy*. 1380, 51 (IIe siècle p.C.) et une dédicace de Rome à Θεᾷ ἐπηκόῳ Ἴσι Τύχῃ, *IG* XIV, 1006, Vidman, *Sylloge*, nº 412.

[3] P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 148, nº 119-120. Vidman, *Sylloge*, p. 71. Cf. également un relief de Délos, où sont représentés Isis et Sarapis portant la corne d'abondance entourant le serpent Agathos Daimon (Ch. Picard, *Statues et ex-voto du «Stibadeion» dionysiaque de Délos*, *BCH*, 1944-45, p. 265-68 et fig. 14, p. 266; cf. aussi A. Laumonier, *Les figurines de terre cuite* [*EADélos*, XXIII], p. 131-132).

[4] Cf. *supra*, p. 78.

[5] *Op. cit.*, p. 44.

[6] Cf. *Andros*, 15; *Ios*, 7-8; *Kymé*, 10; Diodore, I, 27.

[7] L'hypothèse d'une fusion d'Isis-Fortuna en Crète avait déjà été suggérée par A. Reinach, *art. cit.*, p. 412; le fait que les documents concernant Isis-Tychè dans le monde grec, relativement rares (à la différence des documents, surtout figurés, de l'Égypte hellénistique), proviennent pour la plupart de Crète ou de Crétois, me paraît confirmer cette hypothèse.

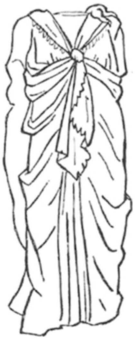


Fig. 3. Isis ou isiaque.
(Musée d'Héraklion).

de femme, actuellement au Musée d'Héraklion;[1] le manteau à franges, noué sur la poitrine, dont elle est revêtue permet de reconnaître en elle une adepte ou une prêtresse du culte isiaque, à moins qu'il ne s'agisse de la déesse elle-même.[2] De ce document isolé, on ne peut tirer des renseignements très précis, mais il est probable qu'il se trouvait dans un sanctuaire égyptien où, comme à Gortyne, le culte d'Isis occupait une place prépondérante.[3]

Il ne semble pas qu'il existe en Crète, comme en divers sanctuaires égyptiens du monde grec, Thessalonique ou Délos par exemple, de traditions relatives aux prodiges accomplis par les divinités égyptiennes: pas d'apparitions en songe, pas de guérisons miraculeuses, pas d'actions de grâces de fidèles «sauvés d'un grand danger».[1] Pourtant, un récit repris par Ovide dans ses *Métamorphoses* attribue à l'Isis crétoise un «miracle» en faveur d'une femme de Phaistos, Téléthuse, épouse de Lygdus: la déesse aurait transformé en garçon la fille que Téléthuse n'avait pas eu le courage d'exposer, contrairement aux ordres de son mari.[2] L'atmosphère du miracle, tel que le présente Ovide, est bien conforme à ce que nous connaissons par d'autres récits; la déesse apparaît à Téléthuse la nuit, entourée de son «cortège sacré», et se présente à elle comme une «déesse secourable», qui «vient en aide à qui l'implore»; et une série de prodiges précèdent et annoncent la miraculeuse transformation: l'autel s'agite, les portes du sanctuaire tremblent, le croissant de la déesse lance des éclairs, le sistre retentit ... Mais il est évident que ce texte a pour objet essentiel la mise en valeur de l'aspect pittoresque, exotique, des divinités égyptiennes — et l'exposé des connaissances, sur ce sujet, du poète latin; il n'y apparaît rien qui soit spécifiquement crétois, dans le cadre ou le contexte, et la seule valeur historique qu'il présente consiste dans le témoignage qu'il nous apporte sur la vogue du culte égyptien à Rome dès la fin de l'époque républicaine.[3]

---

[1] N° Inv. 314; marbre blanc; la tête manque, ainsi que les avant-bras et les pieds. Cf. fig. 3.

[2] Sans doute avait-elle en mains les attributs ordinaires d'Isis et de ses prêtresses, sistre et situle; mais seule la couronne permet de reconnaître la déesse.

[3] La prépondérance d'Isis en Crète, à l'époque hellénistique, me paraît assez évidente; pourtant d'autres divinités égyptiennes, qui ne font pas partie de son cercle, ont pu être introduites à peu près à la même époque: un bas-relief provenant du village de Kastri (versant occidental de l'Ida), actuellement au Musée de Réthymno, et qui remonterait au IIe siècle a.C., fait figurer, auprès d'une Athéna pacifique qualifiée de Ϝαδία (= ἀδεῖα), un dieu Bès représenté sous son aspect caractéristique, bien égyptien (cf. M. Guarducci, *RIA*, 1937, p. 12-8; *I. Cret.*, II, XXX, 2); il n'est pas douteux qu'associé à cette 'Αθηνᾶ Μήτηρ (cf. Pausanias, V, 3, 2) il joue son rôle de protecteur des naissances.

II. DÉLOS

Si, en étudiant les vestiges du culte égyptien dans les Cyclades, nous mettons à part le cas de Délos, c'est que, nulle part ailleurs dans le monde grec, n'est apparu un ensemble de documents aussi important et aussi riche; grâce à eux, il est possible non seulement de retracer l'histoire du culte égyptien à Délos, mais aussi d'en comprendre l'organisation et le fonctionnement; les inventaires de temples, qui donnent des listes d'objets, statues et *ex-voto*, permettent d'entrevoir les pratiques cultuelles, tandis qu'à travers le langage des dédicaces, c'est la mentalité des fidèles qui nous est souvent révélée, et l'image qu'ils se faisaient de leurs dieux. On possède également à Délos, avec les trois Sarapieia et l'Isieion, l'ensemble architectural le plus complet, sur le sol grec, qui nous soit parvenu jusqu'à ce jour, quelles que soient les dévastations qu'il a subies. Pourtant, cette floraison à laquelle nulle autre n'est comparable — des centres de religion égyptienne comme Érétrie ou Gortyne paraissent bien pauvres à côté de Délos — est extraordinairement limitée dans le temps: un peu plus de deux siècles, si l'on remonte à la première apparition d'Isis dans les inscriptions, guère plus d'un siècle depuis l'époque où le culte égyptien devient officiel jusqu'à celle de son déclin, sinon de sa disparition complète, lors du sac de Délos par Mithridate en 88 a.C.

---

[1] A l'exception peut-être de l'action de grâce de Gortyne (cf. *supra*, p. 78), qui semble remercier Sarapis et Isis de leur intervention au cours d'une guerre.

[2] Ovide, *Met.*, IX, 685-702, 771-787.

[3] Ce récit, qui remonterait à l'époque hellénistique, aurait été emprunté par Ovide aux *Heteroioumena* de Nicandre: sous la forme très littéraire que lui a donnée le poète, il ne laisse plus transparaître aucune localisation dans le temps ou dans l'espace.

Ici encore se pose d'emblée le problème du rôle joué par les Lagides dans l'installation et le développement du culte égyptien. Il est fort probable [1] que celui-ci s'est établi dans l'île, sans être toutefois officiellement reconnu, à l'époque où elle faisait partie de la Confédération des Nésiotes, qui se trouvait dans l'obédience des Ptolémées, soit entre 287 et 250 a.C. environ[2]; or, pendant cette période, rien n'indique que le roi d'Égypte soit intervenu pour favoriser la propagation du culte égyptien; aucune offrande à Sarapis et Isis, dans les sanctuaires, n'émane de lui.[3] Il nous faudra donc essayer de voir dans quelle mesure l'initiative individuelle a pu compenser l'indifférence du pouvoir, et dans quelle mesure cependant les fluctuations politiques — en un siècle et demi, Délos est successivement dans l'obédience ptolémaïque, puis indépendante, puis «donnée» aux Athéniens — ont pu exercer une influence sur la vie religieuse.

---

[1] Cf. *infra*, p. 87.

[2] H. Engelmann, *Die delische Sarapisaretalogie*, p. 23 et n. 2.

[3] P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 244-5, signale au contraire que, en 288/7 a.C., Séleukos Ier et son fils Antiochos avaient, parmi d'autres offrandes, consacré un vase à Osiris dans le temple d'Apollon Didyméen (cf. *OGIS* 214, 38; C. B. Welles, *Royal Correspondance*, p. 33-34, nº 5; A. Rehm, *Didyma* II, *Die Inschriften*, nº 424, l.33; cf. également P. Roussel, *Rev. hist. et litt. rel.*, 1921, p. 33 sq.; A. D. Nock, *Conversion*, p. 55). L'hypothèse inverse a été avancée par Th. Brady, *op. cit.*, p. 17-8, pour qui Philadelphe a pu, tout en essayant d'introduire le système administratif et financier de l'Égypte dans ses possessions grecques, chercher à établir un lien religieux entre les pays sur lesquels il exerçait sa domination. Cette hypothèse nous paraît assez improbable et, dans beaucoup de cas, invérifiable.

Il faut constater tout d'abord que, comme à Érétrie, la plus ancienne inscription relative au culte égyptien à Délos mentionne la seule Isis et émane d'une femme qui est très certainement égyptienne[1]; cependant l'ancienneté même de cette dédicace, qui remonte au moins au début du IIIe siècle a.C., sinon à la fin du IVe, pose un problème difficile à résoudre. En effet, un intervalle d'un siècle environ a dû s'écouler entre la première manifestation du culte d'Isis à Délos (et il s'agit bien d'un culte installé, puisque Taessa consacre un autel) et la fondation du premier sanctuaire, non officiel encore, de Sarapis; durant ce laps de temps, aucun document, épigraphique ou architectural, n'atteste la présence et la continuité du culte égyptien, et l'on doit se contenter des indications fournies par la «chronique» du Sarapieion A.[2] On peut penser que, depuis la fin du IVe siècle jusqu'à 220 a.C. environ, le culte égyptien n'a eu à Délos qu'une existence très réduite, et l'on ne sait s'il possédait alors un sanctuaire; mais ce qu'il importe de souligner, c'est, une fois de plus, la priorité d'Isis, même si son culte n'a peut-être été tout d'abord pratiqué que dans des milieux sinon égyptiens, du moins très égyptianisés.

La date de la construction du premier Isieion ne nous est pas connue; peut-être existait-il déjà vers 220 a.C.[3]; en tout cas, c'est à peu près à cette époque que l'on peut faire remonter la construction du plus ancien sanctuaire égyptien conservé dans l'île, le Sarapieion A. L'historique du culte de Sarapis y est retracé dans une inscription en prose de la fin du IIIe-début du IIe siècle a.C.[4], suivie

---

[1] *IG* XI 4, 1306; P. Roussel, *op. cit.*, p. 106, nº 40 et p. 250; Vidman, *Sylloge*, p. 66: Ἴσιος Τάεσσα τόνδε βωμὸν εἵσατο. P. Roussel signale la rareté, dans les inscriptions de Délos, des noms égyptiens, qui appartiennent tous à des femmes: Τάοσα, Θερμοῦθρις, Θαῆσις, Αἰγυπτία (esclave?), Ἰσιάς (*op. cit.*, p. 280, n. 3).

[2] Cf. *infra*, n. 4.

[3] *IG* XI, 352, 15: [τῶι δεῖνι ἐργολαβήσαν]τι ἐρεῖσ[α]ι τοῦ Ἰσιε[ίου]. P. Roussel, *op. cit.*, p. 208. Mais la leçon est fort douteuse. Cf. R. Vallois, *L'architecture hellénique et hellénistique à Délos*, I, p. 93 sq., qui propose de chercher ce premier Isieion du côté du Dromos et de l'identifier à une *cella* dont il ne reste que deux murs de granit et dont le soutènement de l'Héraion forme le fond; cf. aussi *ib.*, p. 110.

[4] *IG* XI 4, 1299; P. Roussel, *op. cit.*, p. 71-83; Vidman, *Sylloge*, p. 63. De nombreuses études ont été consacrées à ce texte; cf. entre autres A. Wilhelm, *Zu dem Gedichte des Maiïstas, IG* XI 1299, *Symb. Osl.*, 1934, p. 1-18; la plus

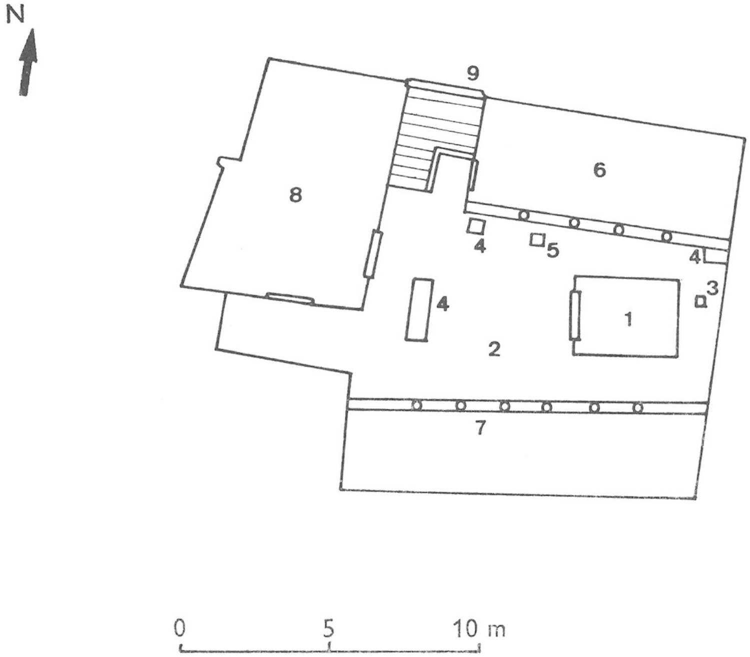


Fig. 4. Délos. Sarapieion A.
D'après Ph. Bruneau-J. Ducat, *Guide de Délos*, p. 138, fig. 29.

1 Temple (surélevé et construit sur un caveau)
2 Cour dallée
3 Regard sur le canal amenant l'eau de l'Inopos
4 Autels
5 Tronc à offrandes
6 Local surélevé, autrefois couvert, destiné peut-être aux dieux σύνναοι
7 Portique, remplacé ensuite par un mur
8 Chambre avec bancs, devant servir aux banquets rituels
9 Escalier donnant accès au sanctuaire.

d'un poème à la louange du dieu où l'on retrouve quelques-uns des thèmes favoris de la littérature arétalogique; mais ce texte vaut plus par les informations relativement précises qu'il apporte que par son caractère d'arétalogie. On y apprend que l'édification du premier sanctuaire qui «appartînt en propre» à Sarapis fut l'oeuvre du prêtre

---

récente est celle de H. Engelmann, *Die delische Sarapisaretalogie*, Meisenheim am Glan, 1964.

Apollonios, auteur de l'inscription, à la suite d'un songe envoyé par le dieu, et sur l'emplacement qu'il avait lui-même indiqué[1]; auparavant, le culte avait été célébré — sans doute dans un bâtiment loué à cet effet — par le père d'Apollonios, Démétrios; mais c'est son grand-père Apollonios, qui, «Égyptien de la classe sacerdotale»,[2] avait le premier apporté d'Égypte à Délos le culte de son dieu.[3] Si donc le premier sanctuaire «propre à Sarapis» date de la fin du IIIe siècle, compte tenu de la durée de vie qu'Apollonios attribue à son père et à son grand-père, on peut penser que le premier Apollonios a «apporté son dieu» à Délos au début du IIIe siècle a.C. A-t-il également «apporté» Isis en même temps que Sarapis, ou bien doit-on penser que le culte privé de la déesse existait déjà à cette époque[4]? La dédicace de Taessa pourrait sans doute être contemporaine de l'arrivée d'Apollonios à Délos; mais il paraît peu vraisemblable, au cas où les deux divinités auraient été introduites en même temps, que leurs premiers fidèles ne les aient pas associées dans leur consécration; de l'absence de Sarapis sur le plus ancien document du culte égyptien à Délos, on peut conclure, à mon sens, que son introduction est postérieure à celle d'Isis.

Sur la construction des deux autres sanctuaires égyptiens de Délos, le Sarapieion B et le Sarapieion C, on ne possède pas d'informations analogues à celles que donne la chronique d'Apollonios, et seules les dédicaces qui y ont été retrouvées peuvent fournir quelques

---

[1] Le choix de l'emplacement est d'ailleurs assez curieux, car il s'agit d'un endroit κόπρου μεστός (l. 18-19); les tentatives d'explication d'A. Wilhelm et d'H. Engelmann (un emplacement médiocre convient à Sarapis «dieu des pauvres» ...) me paraissent peu convaincantes. En fait, c'est probablement l'hostilité manifestée par certains Déliens à l'égard du culte égyptien qui explique le «choix» d'un endroit aussi peu plaisant: sans doute a-t-il été mis à la disposition du prêtre égyptien parce que personne n'en voulait ...

[2] L. 3: ὢν Αἰγύπτιος ἐκ τῶν ἱερέων. Le nom d'Apollonios peut indiquer que ce prêtre était un de ces Égyptiens hellénisés qui portaient des noms grecs; peut-être cependant a-t-il quitté son nom égyptien pour un nom grec une fois installé à Délos?

[3] L. 4: τὸν θεὸν ἔχων παρεγένετο ἐξ Αἰγύπτου. Cf. aussi l.37/8: αὐτὸς δ' οἱ δηναία (les images ou objets sacrés) πατὴρ ἐκόμισσεν ἀπ' αὐτῆς Μέμφιδος. Apollonios a dû apporter une statue cultuelle (τὸν θεόν) et probablement des objets utilisés dans la liturgie; cf. P. Roussel, *op. cit.*, p. 78, n. 1.

[4] L'inscription ne parle pas d'Isis, mais le poème de Maiistas mentionne plusieurs fois, auprès du dieu, son «épouse» (ὅμευνος, l. 32; ἄλοχος, l. 85; συνάορος, l. 93).

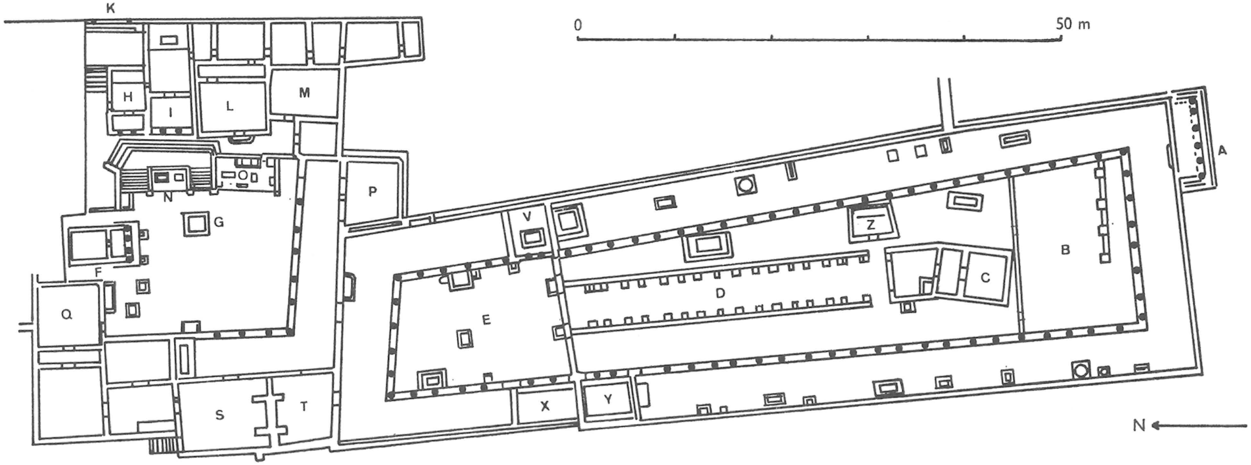


Fig. 5. Délos. Sarapieion C — Isieion

D'après P. Roussel, *Cultes égyptiens à Délos*

A	Entrée principale
C	Petit temple à *pronaos*
D	*Dromos* bordé de sphinx et d'autels
E	Avant-cour
F	Temple de Sarapis
G	Autel
H	Petit temple (dédié à Sarapis, Isis et Anubis par le peuple athénien en 135/4?)
I	Temple d'Isis
K	Porte (bouchée)
L	Chapelle d'Anubis?
M	*Pastophorion*?
N, O	Monuments votifs de la cour
P	Chapelle ou exèdre (*naos* d'Isis Némésis dédié en 110/09?)
Q	(et trois autres pièces au N.O.) Pièces en contre bas (μέγαρον, κατάγαια οἰκήματα?)
S, T	Pièces avec entrée sur la rue
V, X, Y	Chapelles ou exèdres (au sud de Y, pièces en contre bas: magasins?)
Z	Petit édifice (?)

points de repère; il semblerait que le Sarapieion C ait déjà existé en 215 a.C., le Sarapieion B en 202 a.C.[1]; ainsi il est probable qu'ils sont de peu postérieurs au premier sanctuaire. Qu'une initiative individuelle ait présidé à leur édification est également probable; il s'agit en tout cas de lieux de culte privés, présentant peut-être une certaine spécialisation: le Sarapieion B était le siège de plusieurs associations vouées au culte des dieux égyptiens,[2] mais les fidèles pouvaient y faire des consécrations à titre individuel.[3] Au début du IIe siècle, Délos possède donc plusieurs lieux de culte des dieux égyptiens, les trois Sarapieia, un temple d'Isis et un temple d'Anubis à l'intérieur du Sarapieion C, un autre Isieion en bordure ou à l'intérieur du Dromos[4]; apparemment, le culte égyptien a pris en un siècle une extension assez considérable, et le nombre des fidèles augmenté de telle sorte que la pluralité des sanctuaires devint inévitable.[5]

Mais une question doit être posée, qui jusqu'à maintenant a reçu diverses réponses et ne paraît pas vraiment résolue: celle de l'«officialisation» du culte; on peut se demander en effet si ce culte, resté privé au début du IIe siècle, est devenu un culte public à l'époque où Délos était encore indépendante, ou seulement à partir du moment où les Athéniens s'installèrent dans l'île. Les actes des hiéropes font état de divers travaux effectués dans le Sarapieion entre les années 190 et 169 a.C.,[1] et sans doute également dans l'Isieion[2]; l'un de ces actes mentionne les sommes recueillies dans les θησαυροί «ainsi que dans celui du Sarapieion»[3]: cet argent devait donc entrer dans la caisse sacrée. D'autre part, des fragments d'inventaires antérieurs à la domination athénienne ont été retrouvés dans le Sarapieion C, et l'un d'eux au moins, qui peut dater d'environ 180 a.C., «a tous les caractères d'une pièce officielle».[4] Enfin, le «néocore du Sarapieion» est mentionné dans un acte de 179 a.C., ainsi que les émoluments qu'il perçoit.[5] Toutes ces données ont amené P. Roussel à formuler l'hypothèse selon laquelle, dès les années 190/180, les Déliens auraient plus ou moins officialisé le culte égyptien: le Sarapieion C aurait été le sanctuaire public, desservi par des fontionnaires officiels, prêtre et néocore, et administré par les hiéropes, tandis que les deux autres sanctuaires auraient subsisté comme lieux de culte privés; mais, alors que le Sarapieion B, siège de plusieurs confréries, n'aurait pas eu de desservant qui lui fût attaché, le Sarapieion A serait resté entre les mains des descendants d'Apollonios, ceux-ci continuant à célébrer un culte non officiel.[6] Quant à l'Isieion, qui devait se trouver dans le voisinage du Sarapieion C, on peut penser qu'il avait fait l'objet de la même «officialisation», étant apparemment, lui aussi, administré par les hiéropes. Ainsi les Athéniens, lorsqu'ils s'installèrent à Délos, seraient entrés en possession du sanctuaire des dieux égyptiens, comme de tous les sanctuaires publics de l'île.

---

[1] P. Roussel, *op. cit.*, p. 250: une offrande mentionnée dans l'inventaire de Kallistratos (Kall. A II l.89-91) aurait été consacrée en 215 dans le Sarapieion C; et une dédicace du Sarapieion B, émanant de Λάχης Ἡρακλείδου Κιανός (P. Roussel, *op. cit.*, p. 102, nº 28 b), devrait être antérieure à la destruction de Cios de Bithynie par Philippe V de Macédoine en 202 a.C. Selon R. Vallois, *op. cit.*, p. 85 et p. 110, le Sarapieion B doit remonter à la fin du IIIe siècle; quant au Sarapieion C, s'il pouvait déjà comporter plusieurs bâtiments à la fin du IIIe siècle, son temple de Sarapis n'aurait été édifié que dans le premier tiers du IIe siècle, sans doute avant 180 a.C. (*ib.*, p. 93 sq.). Sur les sanctuaires égyptiens de Délos, cf. également le *Guide de Délos* de Ph. Bruneau et J. Ducat.

[2] P. Roussel, *op. cit.*, p. 253-4; cf. *infra*, p. 107.

[3] Ces fidèles ont dû participer à la construction (ou à la réfection?) de l'édifice; cf. P. Roussel, *op. cit.*, p. 103, nº 29, Vidman, *Sylloge*, p. 65: un homme de Petilia, Ἀγάθων Νυμφίου, fait les frais de la toiture et des tuiles (τὴν ὀρόφωσιν σὺν τῶι κεράμω[ι]) ainsi que de l'enduit des murs (τὴν κονίασιν). Sur ce personnage, auteur de plusieurs dédicaces dans le Sarapieion B, cf. J. Hatzfeld, *BCH*, 1902, p. 197.

[4] Cf. R. Vallois, *op. cit.*, p. 85 sq. Plusieurs inscriptions mentionnent l'Isieion: *IG* XI, 442, A, l.238, B, l.229-231 (179 a.C.); *IG* XI, 462, A, l.30 (même époque); P. Roussel, *op. cit.*, p. 208.

[5] On remarquera d'ailleurs que les vestiges existants du Sarapieion A révèlent une construction assez misérable, et l'on comprend qu'il ait vite paru insuffisant.

---

[1] *IG* XI, 440, A, 73 sq., 84 (entre 190 et 180); 442, A, 237, B, 220 (179 a.C.); 444, B, 69, 105 (177 a.C.); 446, A, 2 (après 177 a.C.); 461, Ab, 36 (169 a.C.). P. Roussel, *op. cit.*, p. 207-8.

[2] Cf. p. 89, n. 4.

[3] *IG* XI, 442, A, 156; cf. P. Roussel, *op. cit.*, p. 207 et p. 259. En 179 a.C. la somme recueillie dans le tronc du Sarapieion, 15 drachmes, inférieure à celle qui provient du θησαυρός d'Apollon, ce qui est assez normal, est de beaucoup supérieure à celles provenant des θησαυροί d'Asklépios, d'Artémis et d'Aphrodite; c'est l'indice que, dès cette époque, les fidèles du culte égyptien sont nombreux — et généreux.

[4] P. Roussel, *op. cit.*, p. 256; *IG* XI, 1307, 1308, 1309.

[5] *IG* XI, 442, A, 196; cf. Th. Homolle, *BCH*, 1890, p. 486, pour qui cette charge a dû être créée à la fin du IIIe siècle ou au début du IIe. P. Roussel pensait retrouver, dans un décret du peuple délien, de 181 a.C., l'institution du néocore de Sarapis (p. 203-4, n° 215 = *IG* XI, 1032); rien n'indique cependant que ce décret se rapporte au culte égyptien.

[6] P. Roussel, *op. cit.*, p. 260; cf. aussi *BCH*, 1913, p. 316 sq.

Cette hypothèse est incontestablement séduisante et appuyée de nombreux arguments; cependant, lorsqu'on en arrive à la période où Délos se trouve sous la domination athénienne, on constate que de nouveaux problèmes se posent concernant l'existence et la nature du culte égyptien; celui-ci se heurte à des difficultés dès le début de l'occupation athénienne. En effet, une stèle qui peut remonter à l'année 164 a.C. fait allusion à la fermeture, sur ordre de l'épimélète de Délos, du Sarapieion desservi par le prêtre Démétrios; cependant, celui-ci obtint l'intervention du Sénat romain, qui fit rapporter la mesure.[1] Il semble que l'hostilité des habitants de Délos ait contribué à dicter au gouverneur de l'île cette décision; mais faut-il y déceler l'intention bien arrêtée, de la part des Athéniens, de réprimer le culte égyptien et la concurrence qu'il aurait pu faire au culte d'Apollon[2]? C'est bien peu probable, si l'on songe qu'aucune mesure de ce genre n'a frappé le principal centre de culte des dieux égyptiens, le Sarapieion C, à cette époque tout à fait florissant; en effet, le sanctuaire fermé temporairement ne peut être que le Sarapieion A, où l'on sait que les descendants du premier Apollonios exerçaient héréditairement la prêtrise: le prêtre Démétrios qui obtint l'autorisation de «rouvrir le sanctuaire et le desservir comme auparavant» (ἀνοίγειν καὶ θεραπεύειν τὸ ἱερὸν καθάπερ καὶ πρότερον) devait être l'arrière-petit-fils d'Apollonios et le fils du bâtisseur du sanctuaire; le fait qu'il soit désigné comme Ῥηναιεύς dans les documents officiels indiquerait simplement que, à une époque que nous ne connaissons pas, mais qui est antérieure à l'occupation athénienne, la famille du premier Apollonios avait reçu la citoyenneté délienne.[1] Il reste cependant que l'on s'explique mal pour quelles raisons le desservant du Sarapieion A a pu s'attirer l'hostilité des nouveaux maîtres de l'île; faut-il invoquer, comme P. Roussel, le fait que Démétrios était délien et la «concurrence» que sa «chapelle» pouvait faire au sanctuaire «officiel», le Sarapieion C? Que les colons athéniens et les autorités de l'île aient, si tôt après leur installation, pris fait et cause pour l'un des sanctuaires égyptiens — dont on ne peut d'ailleurs être tout à fait certain qu'il était alors sanctuaire officiel[2] — au détriment d'un autre paraît bien peu vraisemblable, d'autant que l'on voit mal quelle concurrence le médiocre petit Sarapieion A, dont le cercle de fidèles devait être assez limité, pouvait faire à l'établissement beaucoup plus important qu'était le Sarapieion C. En définitive, le litige était peut-être bien davantage d'ordre personnel; le prêtre Démétrios a pu être «persécuté» parce qu'il était considéré comme délien; mais ce n'était pas la première fois que les desservants du Sarapieion A connaissaient des difficultés: peu après l'édification du sanctuaire, le prêtre Apollonios, probablement père de Démétrios, avait été traîné en justice par des accusateurs et ne leur avait échappé, selon ses dires, que grâce à l'intervention directe de Sarapis et d'Isis, qui avaient «paralysé la bouche» des adversaires.[3] On ne peut affirmer que la deuxième affaire du Sarapieion A soit la suite de la première; pourtant les adversaires bafoués d'Apollonios, ou plutôt leurs descendants, n'auraient-ils pas profité du changement de régime à Délos pour reprendre leurs menées contre le Sarapieion en s'assurant la faveur des nouvelles autorités? En ce cas, les Déliens hostiles à Démétrios dont il est question dans le sénatus-consulte en faveur de ce dernier ne seraient pas, comme le pensait P. Roussel, les clérouques athéniens, mais ceux des anciens habitants qui étaient demeurés dans l'île. De toutes façons, après la réouverture du sanctuaire, le culte ne semble pas y avoir grandement prospéré, car les dédicaces postérieures à 166 a.C. ne sont pas très nombreuses; de même le Sarapieion B, à cette époque, devait plus ou moins végéter.

---

[1] P. Roussel, *op. cit.*, p. 92-4, nº 14 et p. 261-2; cf. aussi Vidman, *Sylloge*, p. 64.

[2] C'est la théorie de Cucq, *Le Sénatus Consulte de Délos de l'an 166 avant notre ère*, *Mém. Acad. Inscr.*, 1912, p. 139-61; elle est discutée par P. Roussel, *BCH*, 1913, p. 315 sq., pour qui il est peu compréhensible — à juste titre — que les Athéniens aient pratiqué une politique contraire à Athènes même et à Délos, accueillant les divinités égyptiennes d'un côté, pour les exclure de l'autre.

---

[1] P. Roussel, *op. cit.*, p. 261; selon lui, c'est probablement le même personnage qui apparaîtrait dans deux dédicaces du Sarapieion A, p. 94 nº 15 et 15 bis, sous le nom de Δημήτριος ὁ καὶ Τελεσαρχίδης Δήλιος: il a pu en effet prendre le nom de Τελεσαρχίδης, fréquent dans l'onomastique délienne, en acquérant sa nouvelle citoyenneté, et sur un document non officiel, l'ethnique de Délien pouvait sans doute figurer au lieu de l'officiel Ῥηναιεύς.

[2] Cf. *infra*, p. 96.

[3] Cf. la «chronique» du Sarapieion A, P. Roussel, *op. cit.*, p. 71 sq., nº 1, l.23-28, 66-92. Ch. Picard, *RA*, 1953, 41, p. 93-95, a bien montré que le «miracle» opéré par Isis et Sarapis à Délos relève de la magie traditionnelle — et pas nécessairement égyptienne; les papyrus magiques et les tablettes d'imprécation présentent des recettes pour paralyser la langue d'adversaires (cf. une tablette d'imprécation de Claudiopolis de Bithynie, J. M. R. Cormack, *HThR*, 1951, p. 25-34).

En revanche, le Sarapieion C et l'Isieion connaissent, à l'époque de la domination athénienne, une grande prospérité; les inventaires effectués en 156/5 et en 146/5 a.C. en témoignent, ainsi que le nombre des dédicaces.[1] Mais le culte est-il alors un culte public? A la lecture des inventaires, on constate que deux objets seulement, déposés dans le *dromos* du Sarapieion C avant l'année 156/5, portent la mention ἀνάθεμα βουλῆς καὶ δήμου[2] indiquant qu'ils ont été dédiés par le peuple athénien; parmi les nombreux dédicants que mentionnent les inventaires, deux seulement sont des Athéniens, Aischylos[3] et Polianthos.[4] Il est vrai que, dès avant 158, le prêtre du Sarapieion C est un Athénien[5] qui exerce sa charge annuellement, et la liste des desservants du Sarapieion depuis l'année 137/6 jusqu'à l'année 110/09 permet de constater qu'il s'agit bien de fonctionnaires athéniens nommés chaque année selon l'ordre officiel des tribus.[6]

---

[1] Inventaire de Kallistratos, P. Roussel, *op. cit.*, p. 213-28, *I Délos* 1417, A, II, 59-165; B, I, 1-88; inventaire de Métrophanès, *ib.*, p. 230-8, *I Délos* 1442, A, 35-80; B, 53, 57-63. Une partie des objets recensés en 156/55 avaient dû être transportés du Sarapieion C dans le temple d'Artémis, sans doute pour laisser la place aux nouvelles offrandes; et l'inventaire de Métrophanès montre combien, en dix ans, le trésor du sanctuaire égyptien s'est enrichi. La plupart de ces nouvelles offrandes sont d'ailleurs déposées «dans l'Isideion».

[2] Inv. Kall. B, 43-44 = Inv. N XXX, A, 32-33, où l'indication est précisée βουλῆς καὶ δήμου τοῦ 'Αθη[ν]αίων; cf. aussi Inv. Kall. B, 44-45 = N XXX, A, 34 (βουλὴ καὶ δῆμος ὁ 'Αθηναίων).

[3] Inv. Kall. B, 15, 34-36. Le même personnage a fait plusieurs offrandes, déposées «dans le sanctuaire d'Anubis et hors du *dromos*».

[4] Inv. Kall. B, 53-54: l'Athénien Polianthos a dédié «une petite image de Pan», Πανίσκον, déposée «près des exèdres».

[5] P. Roussel, *op. cit.*, p. 118, nº 65: dédicace faite ἐπ[ὶ ἱε]ρέως Δ... τοῦ Ζηνοδώρου Τρικο[ρυσίου]. Vidman, *Sylloge*, p. 68.

[6] P. Roussel, *op. cit.*, p. 122-7, nº 73; Th. Homolle, *BCH*, 1893, p. 146. Le fragment supérieur de la stèle étant incomplet, il est probable que la liste

D'autre part, aucun des monuments dédiés par le peuple athénien aux divinités égyptiennes et datés de façon certaine n'est antérieur à l'année 135/4[1]: cette année est celle de la consécration à Sarapis, Isis et Anubis par le δῆμος ὁ Ἀθηναίων d'un édifice qu'il faut peut-être identifier avec le petit temple voisin de l'Isieion.[2] Par la suite, le peuple athénien dédie une chapelle à Anubis, en 130/29,[3] puis la grande statue d'Isis, actuellement encore dans l'Isieion, en 128/7,[4] puis, au début du Ier siècle, un monument consacré à Sarapis et Isis qu'il est difficile d'identifier.[5] Bien entendu, des monuments avaient dû être consacrés par des particuliers dès les premières années de l'occupation athénienne,[6] mais, à partir de 126/5, on constate que les prêtres participent très activement à la construction ou à la reconstruction de divers édifices à l'intérieur du sanctuaire des dieux égyptiens: dédicace d'un *mégaron* en 126/5,[7] d'un autel en 124/3,[8] d'exèdres en 118/7,[9] de voûtes, d'autels et d'un escalier en 117/6,[10] d'une fontaine en 116/5,[11] d'une chapelle et d'une statue à Isis-Némésis en 110/09,[12] d'un pylone et d'un pavage en 108/7,[13] d'un édifice non identifié au début du Ier siècle.[14] Toutes ces constructions sont dues aux prêtres en fonctions dans le Sarapieion, qui dans plusieurs cas les exécutent «pour le compte du peuple athénien et du peuple romain», ou pour l'un ou l'autre des deux peuples, mais à

---

débutait avant l'année 137/6, mais il est difficile de savoir si elle remontait jusqu'à 166.

[1] Le sanctuaire dédié à Isis par le peuple athénien (P. Roussel, *op. cit.*, p. 127-8, nº 74; cf. aussi p. 56-62) est probablement plus ancien; selon P. Roussel, il se pourrait qu'il remonte à 150 a.C., mais cette date est tout à fait hypothétique. Vidman, *Sylloge*, p. 67.

[2] P. Roussel, *op. cit.*, p. 129-30, nº 76, p. 61-2.

[3] *Ib.*, p. 131, nº 80.

[4] *Ib.*, p. 134, nº 86, p. 61 et 65. Cf. pl. XXXII, 1-2.

[5] *Ib.*, p. 177, nº 172.

[6] Cf. par exemple P. Roussel, *op. cit.*, p. 120, nº 69: dédicace d'un escalier et de murs par Ἀπολλώνιος Ἀσκληπιοδώρου (peu après 158/7).

[7] *Ib.*, p. 136, nº 90.

[8] *Ib.*, p. 139, nº 97.

[9] *Ib.*, p. 142-3, nº 108.

[10] *Ib.*, p. 144-5, nº 112 et 112 bis.

[11] *Ib.*, p. 145, nº 113.

[12] *Ib.*, p. 158-9, nº 138.

[13] *Ib.*, p. 161, nº 144.

[14] *Ib.*, p. 169-70, nº 160.

leurs frais: l'expression ἐκ τῶν ἰδίων est parfois employée dans ces dédicaces.[1]

Ainsi nous sommes en présence de plusieurs données assez contradictoires: il semble bien que des fonctionnaires athéniens ont exercé leur charge dans le sanctuaire égyptien dès les débuts de l'occupation de l'île, mais d'autre part le *démos* et les prêtres athéniens ne font des consécrations et ne prennent part à la construction ou à la réfection des édifices qu'à partir de 135 a.C.; le Sarapieion C aurait été le siège d'un culte officiel à l'époque de l'indépendance, mais tout se passe comme si ce culte n'avait été que semi-public pendant les trente premières années de l'occupation athénienne.[2] En fait, on peut se demander si le culte égyptien a jamais été tout à fait officiel à l'époque de l'indépendance de Délos: P. Roussel reconnaît lui-même que l'on ne peut savoir si la conservation du sanctuaire égyptien était assurée par les hiéropes et si les inventaires antérieurs à 166 ont été rédigés par leurs soins; de plus, tous les objets recensés dans ces inventaires ont été dédiés par de simples particuliers,[3] sans qu'il y ait aucune mention de personnages officiels. Quant aux prêtres dont les inventaires d'époque athénienne et quelques dédicaces rapportent les noms (tous déliens), rien n'indique qu'ils aient reçu une «investiture officielle»[4]; et l'existence même du néocore paraît problématique: aucune dédicace, que ce soit à l'époque de l'indépendance ou sous l'occupation athénienne, ne fait état de ce personnage — alors que, depuis 111/0 a.C. jusqu'à 88 a.C. elles mentionnent assez régulièrement le zacore, dont les fonctions devaient être analogues.[5] Un seul document parmi ceux qui remontent à l'époque de l'indépendance, l'acte des hiéropes de l'année 179 a.C.,[6] fait allusion à un néocore εἰς Σαραπιεῖον; on ne peut tirer argument du décret du peuple délien de 181 a.C. relatif à l'institution d'un néocore, aucun des termes employés n'indiquant qu'il s'agit de celui de Sarapis.[1]

---

[1] *Ib.*, p. 142, n° 108.

[2] C'est l'opinion de Th. Brady, *Reception*, p. 43, pour qui il est vraisemblable qu'avant 137 l'État ne prenait pas part au culte des divinités égyptiennes; ce culte aurait été «semi-public», comme celui de Bendis au Pirée.

[3] Cf. aussi *IG* XI, 1307, l.8-9: objet offert par une association de Sarapiastes, mais ces associations n'ont pas nécessairement un caractère officiel.

[4] P. Roussel, *op. cit.*, p. 259.

[5] Cf. *ib.*, p. 157, n° 135, 136 (111/10 a.C.); p. 162-3, n° 146, 147, 148 (107/6 a.C.); p. 164-6, n° 151-154 (105/4 ou 104/3 a.C.); p. 166-7, n° 156 (102/1 a.C.); p. 168, n° 158 (101/0 a.C.); p. 175-6, n° 170 (avant 88/7 a.C.); p. 177-8, n° 173; p. 184-5, n° 175 C, a, 12; p. 191, n° 182; p. 192, n° 183 et 185 (après 88?).

[6] Cf. *supra*, p. 90.

On peut donc estimer que les arguments destinés à prouver l'existence d'un culte public des divinités égyptiennes à Délos, à l'époque de l'indépendance, ne sont pas tous d'une égale solidité, et surtout qu'ils laissent subsister un certain nombre d'incohérences et de contradictions. A notre avis, le culte égyptien a pu connaître à Délos, entre le début du IIe siècle et 166 a.C., un statut mixte: toléré très certainement par la *boulè* délienne, il ne paraît pas être l'objet d'attentions ou d'intérêt marqué de sa part; si ce sont les fidèles, à titre individuel ou groupés en associations, qui font les frais des constructions et du culte, les hiéropes exercent pourtant sur le sanctuaire principal — Sarapieion C et Isieion — une forme de surveillance ou de contrôle; mais on ne peut affirmer que l'État intervient dans la nomination des desservants. Culte toléré, donc, voire encouragé, et jouissant déjà, au début du IIe siècle a.C., d'une large audience, mais qui ne peut être mis tout à fait sur le même plan que ceux d'Apollon ou d'Artémis.[2] S'il en est bien ainsi, on s'expliquera mieux la situation paradoxale du culte égyptien pendant les premières décennies de l'occupation athénienne, l'État ne prenant aucune part à ce culte, alors que pourtant ses desservants sont des fonctionnaires venus d'Athènes. Jusqu'en 137, l'attitude d'Athènes serait assez analogue, dans sa réserve, à celle de la *boulè* délienne avant 166; mais dans la deuxième moitié du IIe siècle, et ceci correspond bien au phénomène d'extension du culte égyptien que l'on a constaté à Athènes à la même époque, les Athéniens se seraient montrés de plus en plus ouvertement favorables au développement du culte d'Isis et de Sarapis à Délos; c'est alors que se multiplient les dédicaces faites par le peuple athénien ou bien ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων.

---

[1] Cf. *supra*, p. 90, n. 5. La stèle n'a d'ailleurs pas été retrouvée dans le Sarapieion, ce qui, en soi, ne constitue pas une preuve de valeur absolue en un sens ou en l'autre, mais en tout cas ne permet pas de l'utiliser sans hésitation. Ph. Bruneau m'indique cependant que, à son avis, le décret ne peut concerner que le néocore de Sarapis, qui d'autre part serait cité plusieurs fois dans des inscriptions; cf. sa thèse récente, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (Paris, 1970), p. 464-65.

[2] S. Dow, *HThR*, 1937, p. 206, fait observer que le rang du prêtre de Sarapis, dans les premières années de l'occupation athénienne, est un rang assez inférieur: sur une liste de 157/6 a.C. environ, il est le neuvième des dix prêtres déliens. Cette infériorité ne s'expliquerait-elle pas du fait que le culte égyptien a dû vivre longtemps une situation de compromis?

On constate également, dans cette deuxième moitié du IIe siècle qui est pour Délos une période de grande prospérité et de trafic intense, un élargissement de la clientèle des dieux égyptiens; alors qu'avant l'occupation athénienne les fidèles sont surtout déliens, originaires des îles de l'Égée, Amorgos, Paros, Ténos, Théra, Chios,[1] ou Macédoniens,[2] à l'époque de l'occupation, la diversité des origines est très grande: Égyptiens ou Alexandrins bien entendu,[3] Grecs d'Asie,[4] Syro-Phéniciens ou Palestiniens,[5] Italiens, originaires en général d'Italie du Sud,[6] et naturellement, en assez grand nombre,

---

[1] Cf. P. Roussel, *op. cit.*, p. 84, nº 2, e ,f; p. 87-9, nº 6 et 7; p. 111, nº 53; p. 114, nº 58 et 58 bis. Cf. aussi la dédicace d'un homme de Corcyre, p. 113, nº 57.

[2] *Ib.*, p. 91, nº 11. On peut relever cependant, dès avant 166, quelques noms de Grecs d'Asie Mineure ou de Grande Grèce parmi les dédicants: Ἰατροκλῆς Μενίππου Μυλασεύς (p. 102, nº 28), Ἀγαθὼν Νυμφίου Πετηλῖνος (p. 103, nº 29, 29 bis et 29 ter), Ἰατροκλῆς Δημαγάθου Ἀθυνβριανός (p. 108, nº 44), Γ(λ)ᾶυκος Γούρου Καλλατιανός (p. 113, nº 54), Γλαῦκος Δημητρίου Καλύνδιος (p. 113, nº 56).

[3] Ὧρος Ὥρου Κασιώτης (p. 45-6, nº 16 et 16 bis), Ἑρμίας Ἀλεξανδρεύς (p. 97, nº 18), Ἑρμογένης Ποσειδωνίου Ἀλεξ. (p. 119, nº 67; cf. aussi p. 133, nº 85), Ἀπολλώνιος Ἀσκληπιοδώρου Ἀλεξ. (p. 119-20, nº 68 et 68 bis, 69), Σύμμαχος Συμμάχου Ἀλεξ. (p. 155, nº 133 f), . . . Ἀπολλωνίου Ἀλεξ. (p. 155, nº 133 g), Θαῆσις Νείλου (p. 174 nº 168, 23), Ἀπολλόδωρος Ἀπολλοδώρου Ἀλεξ. (p. 192, nº 184), Θερμοῦθρις (Kall. B, I, l.52).

[4] Πρῶτος Πυθίωνος Κῶιος (p. 122, nº 72), Διογένης Φανίου Ἀλαβανδεύς (p. 128, nº 75), Ἀπατούριος Διοδώρου Μιλήσιος (p. 149, nº 122), Μηνόδωρος Φαινάνδρου Μαλλώτης (p. 166-7, nº 156), Ῥόδων Κνίδιος (nº 175, c, b, l.17), Εὐκλῆς Εὐκλέους Σολεύς (p. 196, nº 193).

[5] Ξενοφῶν Διονυσίου Βηρύτιος (p. 97, nº 17), Διονύσιος Θεοφίλου Ἀράδιος (p. 121, nº 71), Δημήτριος Διονυσίου Σιδώνιος (p. 131, nº 81), Διονύσιος Δημοκλέους Σιδώνιος (p. 131, nº 82), Πάρις Νικάνδρου Σελευκεύς (p. 143, nº 109 et p. 155, nº 133 c), Καλλιστίον Μαρσύου Αντιόχισσα (p. 148, nº 119 et 120. Son mari, Πτολεμαῖος Διονυσίου, est un oneirocrite crétois de Polyrrhenion), Θεόφιλος Θεοφίλου Ἀντιοχεύς (p. 153, nº 131 et 131 bis), Ἀριστίων Ἀλεξάνδρου Ἀντιοχεύς (p. 155, nº 133 d), Ἡράκλειτος Τύριος (nº 168, II, l.47), Πραΰλος Σαμαρεύς (*ib.*, l.53), Ἡραῖος Φιλοστράτου Ἀραδιός (p. 186-7, nº 176, b, l.11), . . . αγίου Λαοδικεύς (p. 192, nº 183), Διογένης Διογένου Ἀντιοχεύς (p. 194, nº 189), Ἀριέτων Ἀρχελάου Τύριος (p. 196, nº 192).

[6] Ἀπολλώνιος Διοσκουρίδου Νεαπολίτης (p. 160-1, nº 143), . . . ους Ἐλεάτης (p. 163, nº 148), Φιλῖνος Θεοδώρου Λουσιεύς (nº 175, c, a, l.11). L'offrande d'un

Romains[1]; les Athéniens, exception faite des prêtres, paraissent également relativement nombreux.[2] Ces fidèles sont apparemment de toutes conditions, depuis les magistrats et personnages officiels jusqu'aux esclaves; inventaires et listes de souscriptions montrent que tous, même les esclaves, participent dans la mesure de leurs moyens aux frais du culte et des constructions.[3]

Les dédicaces et les offrandes aux sanctuaires égyptiens de Délos continueront encore après 88; mais il est incontestable que le sac de l'île par Mithridate, qui porte un coup sévère à sa vie politique et économique, retentit également sur les sanctuaires. Les Sarapieia et l'Isieion ont dû être alors en partie détruits; sans doute l'Isieion a-t-il été reconstruit par la suite, car il présente des traces de restauration assez grossière: des blocs provenant du Sarapieion C et du sanctuaire syrien avaient été réemployés pour former le mur occidental de la *cella*.[4] C'est probablement à cette époque qu'était en fonction le zacore Euodos, qui exerça sa charge pendant dix-huit ans[5]; une canéphore, Arsinoé, est également mentionnée sur une

Μασσαλιήτης, Φίλων Μητροδώρου, est recensée dans l'inventaire de Kallistratos (Kall. A, II, l.109).

[1] Λικίνιος Γράνιος Γαίου (p. 130, n° 178), Αὖλος Γέσσιος Δέκμου καὶ Λεύκιος Αἰμύλιος Ποπλίου τοῦ Ποπλίου 'Ρωμαῖοι (p. 152, n° 130), 'Ηρακλείδης Πέττιος Νεμερίου 'Ρωμαῖος (p. 132-3, n° 83), Αὖλος Κλαύδιος Αὔλου (p. 138, n° 96), Πόπλιος Λαίλιος Λευκίου 'Ρωμαῖος (p. 162, n° 146), Σπόριος (?) Στερτίνιος Σπορίου 'Ρωμαῖος (p. 165, n° 152 et p. 166, n° 156), ... καὶ Δέκμος ... 'Ρωμαῖοι (p. 168, n° 158). Cf. aussi n° 168, 175 ABC, 176, 177, 178.

[2] Αἰσχρίων Αἰσχρίωνος Μελιτεύς (p. 137, n° 92), 'Αθηναγόρας καὶ Ζήνων ... 'Αθηναῖοι (p. 138, n° 94), Λεωνίδης 'Αθηναγόρου 'Αθηναῖος (p. 151, n° 126 a et b; cf. p. 152, n° 129: le même personnage fait une dédicace en compagnie de son frère 'Αθηναγόρας, et p. 166, n° 154: dédicace des enfants de Ζήνων 'Αθηναγόρου (frère des précédents) pour leur oncle 'Αθηναγόρας), Ἵππαρχος Τιμοκλέους Πειραιεύς (p. 155, n° 133 b; il s'agit d'un ancien épimélète), 'Αρχέλαος Διονυσίου Μαραθώνιος (p. 157, n° 135; sa fille est canéphore), 'Ισίδωρος 'Ισιδώρου 'Αθηναῖος (p. 162, n° 147), 'Ασκληπιάδης Δικαίου 'Αθηναῖος (p. 171, n° 162), Λυσίας Μηνοδότου 'Αθηναῖος (p. 193, n° 186 a). Cf. aussi plusieurs Athéniens parmi les souscripteurs, n° 168. La liste est assez longue; je ne crois pas que l'on puisse écrire, comme P. Roussel (p. 283-4), que «les Athéniens ne sont guère représentés que par les prêtres et les ministres attachés au culte et quelques fonctionnaires».

[3] Cf. p. 181-4, n° 175, A et B: liste de souscriptions pour la construction d'un ὑδρεῖον (début Ier siècle).

[4] P. Roussel, *op. cit.*, p. 61 et p. 271-2 (et aussi p. 192, n° 183: consécration à Isis d'un *naos* (reconstruit?)).

[5] Cf. P. Roussel, *op. cit.*, p. 191, n° 182: ζακορεύοντος Εὐόδου τὸ ὀκτὼ καὶ

dédicace en même temps qu'Euodos, donc probablement après 88 a.C.[1] Mais ce ne sont là que des survivances; il est évident qu'après 88 les efforts de quelques fidèles n'ont pu empêcher le culte égyptien de décliner, puis de disparaître.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DU CULTE ÉGYPTIEN À DÉLOS

vers 220 a.C.	Ier Isieion
fin IIIe siècle	Sarapieion A (famille d'Apollonios) Sarapieon B (siège d'associations cultuelles) début des constructions au Sarapieion C ? (qui deviendra au début du IIe siècle le principal sanctuaire égyptien de Délos)
entre 190 et 180	semi-officialisation du culte au Sarapieion C et à l'Isieion, A et B restent des sanctuaires privés
166	occupation athénienne
entre 166 et 164	fermeture du Sarapieion A, puis réouverture; culte semi-officiel au Sarapieion C
entre 150 et 135	le culte égyptien devient culte public
à partir de 137	nombreuses fondations au Sarapieion C émanant du peuple athénien, puis des prêtres grand développement du culte (le Sarapieion A végète; le Sarapieion B reste peut-être le siège de quelque association)
88	destruction, au moins partielle, du sanctuaire des dieux égyptiens
après 88	restauration de l'Isieion le culte survit encore pendant quelque temps

S'il est possible, malgré quelques difficultés, de retracer l'historique du culte égyptien à Délos, une étude de l'organisation de ce culte et de ses caractéristiques est plus délicate; cependant l'abon-

---

δέκατον. Selon cette dédicace, un homme de Tyr, 'Αντίοχος Λυσιμάχου, reconstruit une exèdre, sans doute détruite en 88, mais dont l'emplacement est inconnu. Sur la date de l'entrée en fonction d'Euodos, cf. P. Roussel, *ib.*, p. 179-180.

[1] *Ib.*, p. 192, nº 185 (première moitié du Ier siècle a.C.).

dance du matériel archéologique et surtout épigraphique permet de résoudre un certain nombre de questions, concernant non seulement Délos, mais bien d'autres sanctuaires grecs des divinités égyptiennes.[1] Il faut, bien entendu, distinguer le culte privé du Sarapieion A et du Sarapieion C à ses débuts du culte public de l'époque athénienne, tout en notant que l'un ne remplace pas totalement l'autre: il est en effet très vraisemblable que, sous l'occupation athénienne, le Sarapieion A subsistait à l'ombre du sanctuaire officiel comme lieu de culte privé, appartenant encore à la famille de son fondateur; on sait d'ailleurs que dans l'Égypte ptolémaïque il existait de nombreux Isieia ou Isideia privés auprès des sanctuaires officiels de la déesse.[2] Il y a tout lieu de croire que le culte au Sarapieion A était célébré à la manière égyptienne, son fondateur étant un Égyptien «de la classe sacerdotale» venu de Memphis: ainsi Délos serait une «succursale» du Sarapieion de Memphis; le fait que la prêtrise dans ce sanctuaire est héréditaire, le fils recevant les enseignements de son père, paraît conforme aux coutumes en vigueur dans le clergé d'Égypte[3]; et il est possible que les statues et objets de culte aient été importés d'Égypte. De fait, on a retrouvé dans les ruines du sanctuaire trois fragments d'une statuette d'Anubis à tête canine, avec traces de dorure, tout à fait analogue aux modèles connus dans l'Égypte grecque, sans que l'on puisse toutefois affirmer sa provenance égyptienne[4]; en revanche, une statuette féminine en roche verte découverte dans le temple d'Isis est incontestablement d'importation égyptienne.[5] Originaire de Saïs et de date assez récente (après la XXXe dynastie), ce document n'a aucun rapport avec les cultes isiaque ou osirien, puisque la femme représentée est la «musicienne parfaite Nesnephthys», fille d'un «directeur des châteaux»; qu'il ait été déposé dans l'Isieion montre bien quelle vénération entourait les objets authentiquement égyptiens, considérés comme sacrés et passant sans doute aux yeux des fidèles pour des images divines: pour des gens ignorant l'écriture hiéroglyphique, Nesnephthys était peut-être une Isis.

---

[1] Sur l'organisation du culte et du clergé, nous aurons l'occasion de revenir plus longuement; aussi nous contentons-nous d'indiquer ici les quelques traits essentiels.

[2] W. Otto, *Priester und Tempel*, I, p. 17, 235-6; II, p. 73, n. 4, 175, n. 4. Cf. aussi *supra*, I, p. 119 sq.

[3] Hérodote, II, 37; cf. S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 41-42, pour qui il s'agit sinon d'une règle absolue, du moins d'une «tradition solidement implantée».

[4] P. Roussel, *op. cit.*, p. 32; P. Perdrizet, *TC Fouquet*, p. 60: à l'époque hellénistique, l'Anubis au visage doré serait l'Anubis céleste, par opposition à l'Anubis funéraire, dont le visage est noir.

[5] P. Roussel, *op. cit.*, p. 65; J. Marcadé, *BCH*, 1952, p. 119, fig. 18; J. Leclant-H. De Meulenaere, *Kemi*, 1957, p. 34 sq., pl. III. La partie supérieure de la statuette a été retrouvée en 1881 sur la terrasse des Dieux

D'autre part, un détail au moins dans la construction des sanctuaires déliens, si l'on fait exception du *dromos*, est directement inspiré d'usages égyptiens: le réservoir souterrain du Sarapieion A était alimenté en eau par un canal venant de l'Inopos[1]; or, on sait que les eaux de l'Inopos étaient censées communiquer avec celles du Nil.[2] Ainsi l'eau qui remplissait les citernes des temples était l'équivalent exact de l'eau du Nil et pouvait jouer le même rôle que celle-ci dans la liturgie égyptienne. Les fumigations d'encens, qui occupent également une place importance dans cette dernière, devaient être pratiquées au Sarapieion A, car le poème de Maiïstas fait allusion au bois parfumé (θύος) que le prêtre fait brûler devant les images divines[3]; de même, il est question des «festins auxquels le dieu convoque»[4] et auxquels étaient destinés les bancs placés dans la salle de réunion; or, on sait que dans les Sarapieia d'Égypte les fidèles se réunissaient autour de banquets sacrés, les *klinai*.[5]

Autre usage pratiqué dans les sanctuaires égyptiens d'Isis et de

---

étrangers, dans le temple d'Isis, la partie inférieure 25 ans plus tard, dans le bas du quartier du théâtre (cf. *CRAI*, 1907, p. 364-5).

[1] P. Roussel, *op. cit.*, p. 20 et 31; le Sarapieion B comportait également une citerne et le Sarapieion C une source; de plus, les trois sanctuaires ont été construits dans le voisinage de l'Inopos; cf. P. Tschudin, *Isis in Rom*, p. 30.

[2] Callimaque, *Hymnes*, III, 171: Αἰγυπτίου Ἰνωποῖο; IV, 206-207.

[3] P. Roussel, *op. cit.*, p. 72, nº 1, l.40.

[4] *Ib.*, l.64-65: τετέλεστο δὲ πάντα μελάθρωι ἕδρανά τε κλισμοί τε θεοκλήτους ἐπὶ δαῖτας; cf. p. 84-5, nº 2: dédicace des bancs de la salle de réunion; les éranistes du Sarapieion B dédient également des lits (τὰς κλινάς) pour les festins cultuels, p. 98, nº 20 (196 a.C.).

[5] Le terme de *klinè* désigne tantôt le lit sur lequel on s'étend pour participer au banquet, tantôt le banquet lui-même; la pratique du repas rituel, attestée en Égypte dans le culte d'Isis et de Sarapis d'après des documents d'époque impériale seulement (cf. *P. Oxy*, I, 110, III, 523, XII, 1484 [IIe s.-début IIIe s.]; *P. Fouad* 76 [IIe s.]; *P. Yale Beinecke*, I, 85) a dû être en usage dans les sanctuaires grecs d'Isis dès l'époque hellénistique: c'est le cas de Délos et de

Sarapis, sans être toutefois d'origine purement égyptienne, et que l'on retrouve au Sarapieion A: celui de l'incubation en tant que moyen d'obtenir des guérisons «miraculeuses», grâce à la visite nocturne de la divinité. Une forme d'incubation non liée à des pratiques guérisseuses apparaît dans la Chronique du Sarapieion A, lorsque Apollonios reçoit en songe la visite de Sarapis, dont il a imploré un «oracle nocturne» (ἔννυχος ὑπνεύοντι, ou [καθ]υπνεύοντι)[1]; mais elle est également accompagnée de ἰατρεῖα, ainsi qu'en témoignent plusieurs dédicaces aux dieux égyptiens qualifiés de θεοὶ ἐπήκοοι, dédicaces qui mentionnent un personnage «spécialisé», de toute évidence, dans l'interprétation des visions nocturnes, Horos, fils d'Horos, originaire de Kasion, près de Péluse[2] On peut voir encore, dans cet appel fait à un authentique Égyptien pour s'occuper d'une part importante du culte, une confirmation du caractère nettement égyptisant de celui-ci. De même, l'interdiction aux hommes portant des vêtements de laine de pénétrer dans le sanctuaire[3] rappelle l'obligation faite aux prêtres égyptiens de se

---

Thasos (cf. *supra*, p. 62), de Priène (*infra*, III, p. 57, n. 1 — si l'on admet la restitution, d'ailleurs vraisemblable, de Sokolowski) et peut-être de Mylasa (p. 37-38) et de Magnésie du Méandre (p. 65); on la retrouve à l'époque impériale à Mantinée (II, p. 163-64), Thessalonique (p. 183-84) et probablement Philippes (p. 192-93). Sans doute cet usage était-il généralisé dans le culte isiaque hors d'Égypte: la *klinè* de Sarapis est mentionnée sur une inscription de Cologne (Vidman, *Sylloge*, n° 720; IIe s. p.C. Cf. G. Grimm, *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* (EPRO, 12), p. 83-84 et pl. 30); cependant, il semble qu'il soit particulièrement répandu en Grèce et en Orient.

[1] P. Roussel, *op. cit.*, p. 72, n° 1, l.49-51: Comme Xénainétos d'Oponte, qui en s'éveillant trouve la lettre de Sarapis sous son oreiller, Apollonios reçoit sous forme d'un écrit le signe visible de la venue de Sarapis.

[2] P. Roussel, *op. cit.*, p. 94-7, n° 15 et 15 bis; cf. aussi n° 16 et 16 bis. Sur la bourgade de Κάσιον, située près du mont Kasios, dans le voisinage de Péluse, cf. *P. Oxy.* I, 55, 8. Je ne vois pas très bien que l'on puisse distinguer une incubation directe pratiquée dans le «sanctuaire officiel» d'une incubation par personne interposée — en l'occurence Horos de Kasion — pratiquée dans le sanctuaire privé (P. Roussel, *ib.*, p. 291-2); il est probable qu'Horos interprétait les songes des fidèles et peut-être leur indiquait ou prononçait pour eux (τὰς θεραπείας αἰτοῦντος) les formules destinées à provoquer les apparitions nocturnes.

[3] P. Roussel, *op. cit.*, p. 95-6, n° 16 et 16 bis: γυναῖκα δὲ μὴ προσάγειν μηδὲ ἐν ἐρέοις ἄνδρα. Cf. aussi, dans une dédicace du Sarapieion C (p. 111-2, n° 50) l'interdiction d'accéder au sanctuaire à qui aurait bu du vin (ἀπ' οἴνου) ou porterait des vêtements colorés (ἐν ἀνθινοῖς); la prohibition du vin existe,

vêtir de lin et le tabou qui s'attache à la laine, matière essentiellement impure, «souillant qui la porte et offensant la sainteté des lieux où l'office des prêtres les appelle».[1] La même interdiction s'applique également aux femmes, mais ne doit pas concerner l'ensemble du sanctuaire, car elles y ont apparemment accès; étant donné que les deux dédicaces s'adressent à [Θεῶ]ι [Μεγά]λωι [καὶ Διὶ Κ]ασίωι καὶ [Τα]χνήψει (= Isis de Kasion), il peut s'agir d'une chapelle consacrée à ces divinités attenant au Sarapieion A.

Ainsi on doit admettre que le culte célébré au Sarapieion A revêtait un aspect bien égyptisant, et cela n'a rien de surprenant; mais on peut se demander si celui du Sarapieion C, à l'époque où il était semi-officiel, puis où il devint public, présentait avec le premier des différences fondamentales. Sans doute une première différence est-elle très notable: même à l'époque de l'indépendance, le prêtre du Sarapieion C n'est pas héréditaire,[2] et sous l'occupation athénienne il est envoyé par Athènes chaque année. Ce détail est évidemment fort important, car il signifie que le prêtre n'est plus le connaisseur des rites, le dépositaire de la science sacrée — ce qu'il est dans les sanctuaires égyptiens —, mais en quelque sorte un simple fonctionnaire, comme dans les cultes grecs. Est-ce à dire que, de ce fait, le culte au Sarapieion C soit tout à fait hellénisé? Non sans doute, car on peut observer que le prêtre principal est assisté de plusieurs «spécialistes»: l'arétalogue,[3] que l'on pourrait peut-être assimiler au «prêtre-lecteur» égyptien, et dont la charge a parfois été associée à celle d'oneirocrite[4]; l'oneirocrite, correspondant au scribe interprète des songes, dont la présence au Sarapieion C indique que l'on y pratiquait également l'incubation guérisseuse ou prophétique.[5] Trois autres desservants apparaissent assez régulière-

---

selon Plutarque (*De Is.* 6), chez les prêtres d'Héliopolis et, pour des périodes données, chez l'ensemble des prêtres égyptiens.

[1] S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 38. Cf. Hérodote, II, 37; Plutarque, *De Is.* 4. Cf. aussi la dédicace d'un σινδονοφόρος, p. 49-50, nº 49.

[2] Cf. la liste de ces prêtres, apparemment tous déliens, P. Roussel, *op. cit.*, p. 258.

[3] *Ib.*, p. 115, nº 60 (avant l'occupation athénienne). Au Sarapieion A, Apollonios (II) paraît avoir tenu lui-même le rôle de l'arétalogue; cf. poème de Maiïstas, l.48-49: πᾶν δὲ κατ' ἦμαρ σὰς ἀρετὰς ἤειδεν.

[4] *Ib.*, p. 148, nº 119-120 (115/4 a.C.).

[5] *Ib.*, p. 117, nº 64; p. 133, nº 84; p. 175, nº 169. Une ὀνειροκρίτις se trouve

ment sur les dédicaces d'époque athénienne: le cleidouque,[1] le zacore,[2] et la canéphore[3]; les fonctions qu'ils remplissent ne sont évidemment pas particulières aux sanctuaires égyptiens, et l'on peut remarquer d'ailleurs que les cleidouques sont presque toujours Athéniens, ainsi que les canéphores, qui sont très souvent, de surcroît, filles de prêtres.[4] Quant au zacore, son patronyme et son ethnique ne sont presque jamais indiqués[5] et rien ne permet de déterminer son origine et sa situation sociale. On ne sait exactement en quoi consiste le service habituel de la canéphore dont le rôle esssentiel, comme son nom l'indique, devait être de porter les objets sacrés dans une corbeille, lors des processions[6]; il n'est même pas certain qu'elle ait été attachée plus spécialement au culte d'Isis, car on connaît des canéphores de Sarapis à Athènes.[7] Au contraire, le cleidouque, si la fonction correspond réellement au titre, devait être chargé d'un office quotidien, celui d'ouvrir et de refermer le sanctuaire; or, on sait l'importance de ces opérations et les rites minutieux dont elles s'entourent dans les temples égyptiens, mais aucun témoignage n'indique qu'il en était de même à Délos. On ne peut sans doute ranger parmi les prêtres, mais plutôt parmi les «auxiliaires du clergé», les femmes qualifiées de λαμπτηροφόροι, qui devaient porter des lampes ou des torches lors des cérémonies nocturnes[8];

---

au n° 175, C, b, l.10. La formule καθ' ὅραμα, dans une dédicace à Isis (p. 119, n° 66; même formule p. 149, n° 123, p. 198, n° 201, p. 201, n° 210) montre que la déesse aussi apparaissait en songe.

[1] *Ib.*, p. 157, n° 36 (111/0) ...

[2] Cf. *supra*, p. 95.

[3] *Ib.*, p. 144, n° 163 et 164 (94/3 a.C.).

[4] Une dédicace sans doute un peu antérieure à 88 (p. 175-6, n° 170) mentionne les noms de deux canéphores, filles du prêtre en fonction cette année-là; ce dédoublement de la fonction paraît exceptionnel.

[5] Cf. cependant le zacore 'Απολλώνιος Δικαίου (p. 169-173, n° 160 à 166), en fonction vers 94/3 a.C., qui paraît être fils du prêtre; le zacore Εὔοδος serait originaire d'Antioche, cf. P. Roussel, *op. cit.*, p. 269, n° 1 et tableau des desservants du sanctuaire, p. 272.

[6] Dans la procession isiaque décrite par Apulée, *Met.*, XI, c'est un prêtre qui porte la corbeille *secretorum capax penitus celans operta magnificae religionis*; mais cf. de très nombreuses figurations de «prêtresses à la corbeille» parmi les terres cuites égyptiennes d'époque hellénistique et romaine; cf. *supra*, I, p. 82–84.

[7] Cf. p. 134.

[8] P. Roussel, *op. cit.*, n° 175, C, b, l.7, 22, 27.

leur présence indique en tout cas que l'on célébrait à Délos, comme en Égypte, des «fêtes des lampes», commémorant probablement des épisodes du mythe osirien.[1] Quant au personnage qu'une inscription de Délos assez récemment publiée[2] qualifie d'ὑφιερεύς, la nature exacte de ses fonctions nous paraît quelque peu problématique; si l'on connaît des ὑφιέρειαι à Cos, à Rhodes et à Délos même, le terme ὑφιερεύς est un hapax,[3] ce qui semble indiquer le peu d'importance de la fonction. Sans doute s'agit-il d'un «assistant», d'une sorte de double du prêtre: mais on peut se demander si c'est là un cas particulier ou si, comme semble l'admettre M. Guarducci, le clergé de Délos comportait de façon régulière des ἱερεῖς et des ὑφιερεῖς. Cette thèse nous semble contestable, aucune autre inscription des sanctuaires égyptiens de Délos ne mentionnant l'ὑφιερεύς; du fait que le personnage en question apparaît comme un bienfaiteur du culte — il dédie successivement aux dieux égyptiens un «pylone» et un pavement (λιθόστρωτον), sans doute destinés au sanctuaire, des autels et un escalier (ἀνάβασις) — on pourrait penser que le titre d'ὑφιερεύς lui a été décerné à titre honorifique, et n'implique pas une charge réelle.

Ainsi on ne retrouve qu'en partie, au Sarapieion C, le personnel sacerdotal attaché aux sanctuaires d'Égypte; encore ce personnel est-il essentiellement composé de Grecs: aucun Égyptien n'y figure. Mais il paraît évident que, sous bien des aspects, le culte célébré au Sarapieion C s'apparente à celui du Sarapieion A, dont on a constaté le caractère égyptisant: comme au Sarapieion A, on y pratique l'incubation, et un oneirocrite est là pour interpréter les directives données par Sarapis ou par Isis, tandis que l'arétalogue constate et proclame les «miracles» accomplis par les dieux; comme au Sarapieion A, l'eau joue un rôle important dans la liturgie: un prêtre dédie une fontaine,[4] de nombreux fidèles participent à la réfection de l'*hydreion.* Comme au Sarapieion A encore, on observe des interdits rituels: prohibition du vin, des vêtements bariolés[1]; un fidèle se glorifie d'être σινδονοφόρος, porteur de vêtements de lin.[2] Si l'on ne trouve pas, parmi les inscriptions du Sarapieion C, d'allusions aux repas cultuels, auxquels Sarapis et Isis invitent les fidèles, un relief avec dédicace à Isis représentait le dieu et la déesse couchés sur la *klinè* auprès d'une table chargée de fruits[3] et l'inventaire de Kallistratos signale dans le *pastophorion* une *klinè* à pieds de buis, décorés de ζώδια, ainsi qu'une autre «à pieds de sphinx», provenant du *dromos* où, certes, elle ne paraît pas avoir eu sa place[4]; quelle que soit leur provenance, ces lits n'ont pu servir qu'à des usages cultuels. Cet exemple n'est pas isolé, et les liste d'objets recensés dans les divers édifices du Sarapieion C permettent d'entrevoir les rites et les pratiques auxquels ils correspondent. Ce qui frappe dès l'abord, à la lecture des inventaires de l'époque athénienne[5], c'est, exception faite des innombrables vases et coupes de toutes formes, l'abondance des objets votifs en forme de membres, bras, oreilles, sexes, yeux surtout[6]; c'est une confirmation de l'aspect guérisseur, à Délos, d'Isis et de Sarapis que l'on peut croire à juste titre, quand on dénombre les *ophthalmoi* d'or ou d'argent, spécialisés dans la guérison des maux d'yeux. Mais les offrandes les plus caractéristiques sont peut-être celles qui se rapportent à la parure: on offre aux divinités égyptiennes, et probablement à Isis surtout, des bijoux de toutes sortes, couronnes, anneaux, boucles d'oreilles, broches, colliers, et même le *basileion,* sa coiffure par excellence[7]; on lui voue aussi une robe de lin, et l'on ne peut douter que tout ceci n'ait servi, comme en Égypte, à l'habillage de la statue divine; de même, lorsqu'une fidèle offre à Harpocrate un habillement complet, petite tunique, chlamyde, petite ceinture et broche,[1] on peut admettre qu'un stoliste — même si aucun desservant ne paraît gratifié de ce titre — revêtait de cette parure la statue du dieu. Il faut encore relever la présence, dans les inventaires du Sarapieion C, d'objets caractéristiques de la liturgie égyptienne: les encensoirs et réchauds pour les fumigations (λιβανωτίς et θυμιατήριον),[2] les torches et les lampes destinées aux cérémonies nocturnes, dont une lampe à dix becs, d'un type bien connu en Égypte,[3] et peut-être aussi ce vase en forme de sein, μαστίον, qui doit correspondre à la situle et servir aux libations de lait.[4] Ainsi ce que l'on entrevoit des rites et des cérémonies célébrés au Sarapieion C, à l'époque où le culte y est officiel, ou en voie de l'être, s'explique en grande partie par des usages ou des croyances venus d'Égypte; la différence entre culte privé et culte public n'est donc pas si grande qu'on aurait pu le croire.[5]

---

[1] Cf. Hérodote, II, 62, sur la «fête des lampes ardentes» (λυχνοκαΐη). Sur la «fête des lampes» célébrée à Priène, cf. *infra*, III, p. 56.

[2] M. Guarducci, *Una nuova iscrizione di Delo*, *ASAA*, 30-32 (1952-1954), p. 175-84; *SEG*, XVI, 452.

[3] Il faudrait le lire cependant dans deux autres inscriptions de Délos, 2065 (= *SEG*, XVI, 453) et 2067, concernant le même personnage, Dionysios, fils de Zénon, de Céphisia.

[4] P. Roussel, *op. cit.*, p. 145, nº 113 (116/5 a.C.).

---

[1] Cf. *supra,* p. 102, n. 3.

[2] Cf. *supra,* p. 103, n. 1.

[3] P. Roussel, *op. cit.,* p. 140, nº 99 (122/1 a.C.); Florence, Palais Riccardi. D'assez nombreuses terres cuites hellénistiques et romaines figurent Sarapis et Isis sur la *klinè,* cf. *supra,* p. 64–65.

[4] Kall. B, I, l.17-19, 38-39.

[5] Sur ces inventaires, cf. L. Vidman, *Quelques remarques sur les inventaires des Sérapées de Délos, Acta of the Fifth Internat. Congress of Greek and Latin Epigraphy, Cambridge, 1967* (Oxford, 1971), p. 93-99.

[6] Cf. aussi le στῆθος λίθινον Ἴσιδος (Metr. A, 51-52).

[7] Metr. A, 58-59 (*basileion* doré); 63-64 (*basileion* d'argent).

Dans l'organisation du culte égyptien à Délos, un élément important paraît être la présence de nombreuses associations de fidèles; l'usage est bien connu hors du contexte égyptien, mais on le retrouve dans des sanctuaires de l'Égypte ptolémaïque, ainsi que dans les autres centres grecs du culte d'Isis et de Sarapis.[6] Ces associations se multiplient à l'époque de l'indépendance et surtout autour du culte privé des divinités égyptiennes; leur lieu de réunion est alors, apparemment, le Sarapieion B[7]; certaines d'entre elles se maintiennent sous l'occupation athénienne et sont mentionnées dans des dédicaces provenant du Sarapieion C. Les rapports entre ces divers groupes ne sont pas toujours faciles à préciser; ainsi le plus ancien d'entre eux, les θεραπεύοντες ou θεραπευταί du Sarapieion A,[1] compte parmi ses membres un personnage qui est en même temps *archithiasitès* d'un autre groupe, celui des ἐνατισταί du Sarapieion B,[2] tandis que le *grammateus* des énatistes est aussi mélanéphore. Parmi les nombreuses associations du Sarapieion B, certaines ne se manifestent que très épisodiquement: c'est le cas du κοινὸν τῶν δεκαδιστῶν καὶ δεκαδιστριῶν, du κοινὸν τῶν ἐνατιστῶν, du θίασος τῶν Σαραπιαστᾶν, des ἐρανισταί, dont chacun apparaît sur une ou deux dédicaces avant 166,[3] alors que le κοινὸν τῶν θεραπευτῶν et le κοινὸν τῶν μελανηφόρων qui existent déjà avant 166, subsistent encore au début du Ier siècle[4]; mais ces θεραπευταί sont-ils identiques aux θεραπευταί ou aux συμβαλόμενοι (εἰς τὸν βωμόν) du Sarapieion C, qui apparaissent également avant 166, et que l'inventaire de Kallistratos désigne comme le κοινὸν τῶν θεραπευτῶν συμβαλομένων εἰς τὰς θυσίας καὶ τὰς σπονδάς[5]? D'ailleurs l'on ne sait pas toujours en quoi consiste le rôle de ces groupes de fidèles; sans doute contribuent-ils de façon toute particulière aux dépenses du culte, aux «sacrifices et libations»; on les voit faire les frais des bancs de la salle de réunion, dans le Sarapieion A, dédier des lits (pour les festins cultuels?) au Sarapieion B, décider de travaux dans le Sarapieion C, faire l'offrande d'un autel à Isis; et l'inventaire de Kallistratos enregistre de nombreuses offrandes émanant de l'association des thérapeutes. Les dénominations qu'ils portent nous renseignent dans une certaine mesure sur leurs pratiques: les «énatistes» et les «décadistes» devaient probablement célébrer leur fête respectivement le neuvième et le dixième jour du mois[6]; les mélanéphores portaient peut-être une robe noire, à l'imitation d'Isis elle-même.[7] Quant aux thérapeutes, le terme qui les désigne est trop général pour supposer une activité cultuelle déterminée. On observera encore que ces associations, si elles ne sont pas interdites aux femmes (il y a une femme parmi les thérapeutes du Sarapieion A, sept autres parmi les dékadistes du Sarapieion B), sont nettement à prédominance masculine.

---

[1] Metr. A, 52-53. Ce présent est déposé ἐν τῶι τῆς Ἴσιδος.

[2] Cf. le λιβανοκαθαρτής mentionné dans une liste de souscripteurs, p. 187, nº 177a, 113 (début Ier siècle) ,qui doit être chargé des fumigations.

[3] Metr. A, 71-72 (il s'agit d'une lampe de bronze); P. Roussel, *op. cit.*, p. 238, indique que l'on a retrouvé «quelques beaux exemplaires» de lampes en terre cuite à Délos; cf. W. Deonna, *BCH*, 1908, p. 171 sq. fig. 37-39. Ph. Bruneau, *EA Délos*, XXVI, *Les lampes*, p. 101-109, signale qu'aucune de ces lampes ne provient du Sarapieion (cependant, la provenance de plusieurs d'entre elles paraît être inconnue).

[4] *IG* XI, 1307, 9 (inventaire antérieur à 166). Mais le passage correspondant de Kall. A, II, 129-130, a στρόφιον au lieu de μαστίον; or στρόφιον ne paraît pas pouvoir désigner un vase.

[5] A. D. Nock, *Conversion*, p. 54, estime cependant que le culte égyptien à Délos est essentiellement grec; sur cette question, cf. *infra*, III, p. 197 sq.

[6] Cf. les Sarapiastes d'Athènes (p. 6-7), le κοινὸν τῶν διακόνων d'Ambracie (p. 45), les mélanéphores et les hypostolistes d'Érétrie (p. 24-25) et bien d'autres associations religieuses de l'époque impériale.

[7] P. Roussel, *op. cit.*, p. 253-4 et 263.

---

[1] *Ib.*, p. 84-5, nº 2 (fin IIIe siècle?).

[2] *Ib.*, p. 101-2, nº 26 et 27.

[3] *Ib.*, p. 98, nº 20 (196 a.C.); p. 99, nº 21, p. 100, nº 25, 101, nº 26, 102, nº 27.

[4] *Ib.*, p. 164, nº 51 (105/4 ou 104/3 a.C.); p. 171-2, nº 164 (94/3 a.C.).

[5] *Ib.*, p. 106-7, nº 41, 42; p. 109-10, nº 45 à 47; Inv. Kall. A, II, l.155-156.

[6] *Ib.*, p. 100.

[7] Cf. Madīnet Mādī, III, 4; hymne orphique XLII, 9. Chez Hippolyte, *Refut. omn. haeres.*, V, 7, la déesse est appelée μελανείμων.

Bien que le sanctuaire principal de Délos soit dénommé Σαραπιεῖον, bien que son prêtre soit ἱερεὺς τοῦ Σαράπιδος, c'est sans doute Isis, nous l'avons vu, qui la première a possédé un lieu de culte dans l'île — ce lieu que les inventaires appellent Ἰσιδεῖον, ναὸς τῆς Ἴσιδος; et, si de nombreuses dédicaces l'associent à ses compagnons habituels, Sarapis ou Osiris, Anubis, Harpocrate, d'autres, en très grand nombre, sont adressées à la déesse seule, alors que très peu d'entre elles mentionnent uniquement Sarapis, Osiris ou Anubis. De cette abondance de consécrations à la seule Isis, et quelle que soit par ailleurs l'importance incontestable de Sarapis, on peut se demander si l'on ne doit pas inférer une fois de plus une prééminence, sans doute non officielle, de la déesse; il est assez curieux de constater que l'association des énatistes fait en même temps une dédicace à la triade Sarapis-Isis-Anubis et une autre, exactement dans les mêmes termes, à Isis seule[1]: cette double dédicace ne paraît s'expliquer que par une dévotion spéciale à l'égard de la déesse. Le fait qu'Osiris apparaisse, seul ou associé à Isis, dans plusieurs inscriptions, pose quelques problèmes; sans doute est-il du nombre des dieux σύνναοι καὶ σύμβωμοι, mais il se peut également qu'il soit parfois identifié à Sarapis.[2] Celui-ci revêt à Délos son aspect habituel de divinité guérisseuse (et peut-être aussi funéraire?); à la différence d'Isis, il porte rarement une épithète cultuelle,[3] mais deux dédicaces lui sont adressées sous la forme Σάραπις ὁ ἐν Κανόπωι,[4] ce qui peut s'expliquer par une sorte de mode égyptianisante. Le troisième personnage de la triade, Anubis, semble jouer un rôle relativement important; il possède son propre sanctuaire à l'intérieur du Sarapieion C et, très fréquemment associé à Sarapis et à Isis, il reçoit aussi des dédicaces qui lui sont propres,[5] ainsi que de nombreuses offrandes. Tout en partageant avec Sarapis et Isis la fonction guérisseuse,[1] son aspect principal est probablement l'aspect funéraire: il est qualifié d'Ἡγεμών,[2] ce qui conviendrait mieux d'ailleurs à son compagnon égyptien Oupouaout, dont les Grecs ne le distinguaient sans doute pas; il est également associé, ou peut-être identifié, à Hermès, en raison certainement de sa fonction de psychopompe[3] et une inscription le mentionne sous le nom d'Hermanubis.[4] Comme dans la plupart des centres grecs du culte égyptien, Anubis supplante Harpocrate, qui est presque toujours nommé après lui et apparaît plus tardivement: au Sarapieion A, il n'est mentionné que dans les inscriptions d'époque athénienne, de même au Sarapieion C, où cependant un mélanéphore originaire de Chios fait une dédicace à Horus (et une autre à Isis)[5], probablement au début du IIe siècle; mais c'est seulement à partir de 127/6 qu'Harpocrate est associé assez fréquemment à la triade dans les inscriptions du Sarapieion C. De même qu'Anubis est associé ou assimilé à Hermès, Harpocrate est rapproché d'Apollon[6]; son rapport avec Isis est souligné par une curieuse dédicace de caractère syncrétiste qui associe une Ἶσις Σώτειρα Ἀστάρτη Ἀφροδίτη Εὔπλοια Ἐπήκοος à un Ἔρως Ἁρφοκράτης Ἀπόλλων[7]: sans doute Harpocrate n'est-il un Éros que parce que sa mère, Isis, est une Aphrodite. Les *theoi synnaoi* ou *entemenioi* sont naturellement nombreux dans les sanctuaires égyptiens de Délos: dieux égyptiens ou alexandrins comme le couple Agathodaimon-Agathè Tychè,[8] Ammon[9] ou Boubastis[10]; dieux grecs comme Aphrodite,[11]

---

[1] P. Roussel, *op. cit.*, p. 101-2, nº 26 et 27.

[2] *Ib.*, p. 104, nº 33: dédicace d'un Délien à Osiris et Isis.

[3] Cf. cependant p. 86, nº 4: Sarapis, Isis et Anubis qualifiés de νικηφόροι; p. 110, nº 49: Sarapis qualifié de Σωτήρ (en compagnie d'Isis Σώτειρα).

[4] P. Roussel, *op. cit.*, p. 167, nº 157; p. 197, nº 199.

[5] *Ib.*, p. 110, nº 48; p. 131, nº 80, 81; p. 160-1, nº 143.

---

[1] *Ib.*, p. 94, nº 15 et 15 bis.

[2] *Ib.*, p. 110, nº 49.

[3] *Ib.*, p. 97, nº 18; p. 108, nº 44; p. 196, nº 191.

[4] *Ib.*, p. 166, nº 156: il porte l'épithète νικηφόρος comme p. 86, nº 4.

[5] *Ib.*, p. 114, nº 58. Κτήσιππος Κτησίππου Χῖος fait plusieurs offrandes au sanctuaire égyptien; cf. Kall. B, I, 15-17 et 25-26.

[6] *Ib.*, p. 97-8, nº 18; p. 122, nº 72, où Apollon, venant après la triade égyptienne, doit sans doute être identifié à Harpocrate. Cf. aussi p. 196, nº 193.

[7] *Ib.*, p. 196, nº 194; cf. Vidman, *Sylloge*, p. 77.

[8] *Ib.*, p. 91, nº 11.

[9] *Ib.*, p. 105, nº 37; p. 176, nº 171.

[10] *Ib.*, p. 197-8, nº 200 et 201. Statuette de Boubastis dans l'inventaire de Kallistratos B, I, l.5-6.

[11] *Ib.*, p. 92, nº 12; p. 120, nº 69.

Artémis,[1] Asklépios et Hygie,[2] Déméter et Corè,[3] les Dioscures,[4] Zeus sous plusieurs formes;[5] et une des plus anciennes inscriptions du Sarapieion C, émanant sans doute d'une Égyptienne, Taosa, est une dédicace au dieu Mèn.[6]

Cependant, ce qui nous paraît particulièrement remarquable dans les inscriptions de Délos, et qui contraste avec la relative pauvreté des épithètes cultuelles décernées aux autres dieux, c'est la grande variété des formes sous lesquelles Isis est invoquée, manifestation, dans bien des cas, d'un indéniable syncrétisme; or, cette diversité des formes n'apparaît guère dans la plupart des documents relatifs au culte d'Isis en Grèce, à l'époque hellénistique tout au moins.[7] De plus, certaines de ces formes paraissent bien être authentiquement égyptiennes; c'est le cas de la Ταχνῆψις à laquelle le desservant égyptien du Sarapieion A, Horos, fils d'Horos, de Kasion, adresse une dédicace en même temps qu'à Ζεὺς Κάσιος[8]: la litanie isiaque du *P. Oxy.* 1380 confirme le fait qu'au mont Kasion, près de Péluse, la déesse est invoquée sous ce nom.[9] De même, l'Isis Ταποσιριάς honorée d'une dédicace par un prêtre athénien[10] doit être une forme locale de la déesse, qui reçoit un culte à Taposiris, l'une des places d'ensevelissement d'Osiris[11]; quelques inscriptions attestent d'ailleurs le culte de l'Isis de Taposiris dans le monde méditerranéen, à l'époque impériale.[1] Outre ces entités égyptiennes, Isis apparaît à Délos assimilée à un certain nombre de déesses grecques ou orientales; à Nikè tout d'abord, mais ce nom, de même que l'adjectif *nikèphoros*, nous paraît évoquer l'aspect triomphateur des dieux égyptiens, leur victoire sur les autres dieux étrangers, et même sur les dieux grecs, plutôt que l'événement contingent qu'est la victoire d'Apollonios sur ses adversaires[2]; à la Grande Mère des Dieux — or, le Ier hymne d'Isidoros enseigne que «les hommes de Thrace» la nomment Mère des Dieux[3]; à Dikaiosynè, incarnation grecque de la justice, qui correspond peut-être à l'égyptienne Maât — et l'on sait qu'en Égypte Isis est identifiée à Maât[4]; à la Tychè Protogeneia, la *Fortuna Primigenia* romaine, dont le culte a pu être introduit à Délos par l'interprète des songes crétois, Ptolemaios, de Polyrrhenia[5]; à Hygie, ce qu'explique le caractère guérisseur d'Isis, à Délos comme en bien d'autres sanctuaires[6]; à Némésis, identification déjà opérée dans l'Egypte ptolémaïque, ainsi qu'en témoignent les représentations de la γρύψ et de la roue de Némésis auprès d'Isis[7]; à Aphrodite enfin: là encore, il s'agit d'une identification bien connue en Égypte, mais l'intérêt de l'une au moins des dédicaces de Délos à Isis Aphrodite est de présenter un syncrétisme caractéristique entre la déesse égyptienne, la déesse grecque et la syrienne Astarté.[8] Cette assimilation est également connue en Égypte, au témoignage de l'hymne d'Isidoros («les Syriens te nomment Astarté») et de la litanie d'Oxyrhynchos.[1]

---

[1] *Ib.*, p. 105, n° 36; p. 151, n° 127-128 (Artémis-Hécate); p. 190, n° 179.

[2] *Ib.*, p. 199, n° 204 (et n° 205; Asklépios seul).

[3] *Ib.*, p. 199, n° 206.

[4] *Ib.*, p. 143, n° 110.

[5] *Ib.*, p. 173, n° 166, p. 193-4, n° 187 (Zeus Kynthios); p. 197, n° 200 (Zeus Ktèsios); p. 152, n° 129, p. 156, n° 134, p. 163, n° 148, p. 165, n° 153 (Zeus Ourios); p. 195, n° 190 (Zeus Soter).

[6] *Ib.*, p. 116-7, n° 63. L'inscription serait du début du IIIe siècle. Cf. également une autre dédicace à Mèn, un peu plus récente (milieu IIe siècle?) provenant du Sarapieion B (p. 104, n° 34).

[7] Cf. cependant l'hymne d'Andros, mais c'est un cas à part. A Thessalonique également, les inscriptions permettent de déceler quelques aspects d'Isis, mais beaucoup moins variés qu'à Délos.

[8] P. Roussel, *op. cit.*, p. 95-7, n° 16 et 16 bis; cf. aussi add. p. 295.

[9] *P. Oxy.* 1380, 74-75: ἐπὶ τοῦ Κασίου Ταχνῆψιν.

[10] P. Roussel, *op. cit.*, p. 160, n° 142.

[11] *P. Oxy.* 1380, 67-68: ἐν Ταποσίρι Θαυῆστιν, Ἥραν, δώτειραν; sans doute s'agit-il de Taposiris magna (= Abousir); mais le culte d'Isis et Sarapis est attesté à Taposiris parva au début du IIe siècle a.C. (cf. *supra*, I, p. 114–15).

---

[1] Cf. inscriptions de Chéronée, *IG* VII, 3414 (IIIe siècle p.C.); *CIL* XI, 1544: *Domina Isis Taposiris.*

[2] P. Roussel, *op. cit.*, p. 85-6, n° 3, 4, 5; p. 149, n° 121. Cf. *supra*, p. 56, n. 7.

[3] P. Roussel, *op. cit.*, p. 111-2, n° 50, p. 131-2, n° 82. Cf. Madīnet Mādī, I, 40; Isis est appelée μεγάλη Μήτηρ θεῶν en Égypte à partir de la deuxième moitié du IIe siècle a.C. Sur le rapprochement d'Isis et de la Mère des Dieux, cf. H. Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 195 et n. 7, 8, p. 199-202. Deux statues de la Mère des Dieux, apparemment distincte d'Isis, se trouvaient dans le Sarapieion C avant 166 (Kall. A, II, 158) et peut-être une chapelle lui était-elle dédiée à l'intérieur du *téménos* (Kall. B, I, 33).

[4] P. Roussel, *op. cit.*, p. 146-7, n° 117; p. 149, n° 122; p. 191, n° 181. A Délos, Isis est également appelée δικαία (p. 171, n° 162).

[5] *Ib.*, p. 148, n° 119 et 120; cf. *supra*, p. 80–81.

[6] *Ib.*, p. 150, n° 124. L'assimilation Isis-Hygie doit se retrouver à Épidaure; cf. Pausanias, II, 174, selon qui une chapelle y avait été dédiée à Hygie, Asklépios et Apollon sous leurs noms égyptiens.

[7] *Ib.*, p. 158, n° 138; p. 159, n° 139 et 140; Isis-Némésis a une chapelle particulière et une statue dans le *téménos.*

[8] *Ib.*, p. 196, n° 194 (et cf. p. 164, n° 15, p. 171, n° 161, 162); cf. aussi *BCH*, 1882, p. 470-503.

On peut donc, à travers les inscriptions de Délos, entrevoir l'image que les fidèles, venus de toutes les régions du monde méditerranéen, se font de la déesse; et cette image annonce celle que présenteront un peu plus tard, en Égypte même, les hymnes d'Isidoros, puis la litanie d'Oxyrhynchos, et, dans le monde grec, les arétalogies isiaques. Ainsi elle est à la fois victorieuse — Νίκη — et juste — Δικαιοσύνη; elle est l'incarnation de la Bonne Fortune, dispensatrice de tous les biens, mais aussi, parfois, du châtiment — Νέμεσις[2]; elle est la toute puissante, Μήτηρ Μεγάλη ἡ πάντων κρατοῦσα; elle est la déesse des femmes et de l'amour, Aphrodite. Mais surtout, et c'est ce qu'expriment toutes les épithètes qui lui sont décernées, elle est une puissance essentiellement bienfaisante: elle écoute, protège, guérit; elle est χρηστή,[3] ἐπήκοος,[4] εὔπλοια[5]; elle est enfin celle qui sauve, σώτειρα.[1] Mais on peut se demander si cette notion de salut se limite à la protection contre des adversaires malveillants, contre les périls de la mer ou des maladies; peut-être pourrait-elle évoquer aussi la sauvegarde qu'Isis exerce sur ses fidèles dans l'au-delà.[2] En fait, si Sarapis et Isis sont qualifiés de θεοὶ σωτῆρες dès le IIIe siècle a.C. en Égypte,[3] il semble bien que seuls les textes d'époque impériale mentionnent de façon précise le salut qu'ils procurent dans l'autre monde: Apulée montre Isis protégeant au milieu des «ténèbres de l'Achéron» celui qu'elle a déjà protégé sur terre, mais les hymnes d'Isidoros, qui affirment que la déesse sauve «les cités et leurs habitants» de la guerre, les prisonniers de leurs chaînes, les exilés «errant en pays étranger», les marins navigant «pendant la tempête»[4] et les malades qui grâce à elle «reçoivent la vie»,[5] ces hymnes ne font aucune allusion à la vie d'outre-tombe. Il nous semble que l'Isis σώτειρα de Délos, comme celle de Madīnet Mādī, exerce ses bienfaits parmi les hommes vivants, dans le monde d'ici-bas.

---

[1] Madīnet Mādī, I, 18; *P. Oxy*. 1380, 116-117: ἐν Σειδῶνι 'Αστάρτην.

[2] Cf. peut-être cette notion de puissance qui châtie dans Madīnet Mādī, III, 26-27; κατοπτεύουσα ἄπλητα ἔργ' ἀνδρῶν ἀσεβῶν; et cf. l'épithète πραξιδίκη dans *P. Oxy*. 1380, 49-50.

[3] P. Roussel, *op. cit.*, p. 140, nº 99.

[4] *Ib.*, p. 94, nº 15 et 15 bis; 140, nº 99; 194, nº 189; 196, nº 194. Cf. également *IG* XIV, 1006 (inscr. de Rome); *Inscr. Thess*. 98. Le thème de la bienveillance de la déesse qui écoute ceux qui la prient est longuement développé dans les hymnes d'Isidoros; cf. I, 34-35; II, 5-8; III, 19, 34. C'est à lui que font allusion les «stèles à oreilles» dont on a retrouvé de nombreux exemplaires dans les sanctuaires grecs d'Isis, et dont l'un provient de Délos; cf. P. Roussel, *Cultes ég.*, nº 189: dédicace de Diogène, fils de Diogène, d'Antioche, à Isis ἐπήκοος, accompagnée de deux oreilles de bronze incrustées dans la pierre. On connaît également des représentations d'oreilles, gravées dans la pierre ou faites de métal, à Athènes (cf. *infra*, p. 141), Thessalonique (p. 186), Philippes (p. 197), Kymè (III, p. 86); cf. aussi l'invocation ἀκοαῖς τῆς Ἴσιδος du poème de Chalcis (p. 154). La coutume qui consiste à offrir aux dieux des *ex-voto* où sont représentées des oreilles est bien connue en Égypte dans la religion populaire; cf. A. Erman, *Religion*, p. 175-176 et fig. 53: les oreilles indiqueraient que le dieu a exaucé la prière du dédicant.

[5] P. Roussel, *op. cit.*, p. 162, nº 147; p. 196, nº 194. Cf. aussi la dédicace de Πρώτος Πυθίωνος, de Cos, σωθεὶ[ς] ἐκ πολλῶν καὶ μεγάλων κινδύνων, qui sont sans doute les dangers de la mer (p. 122, nº 72). Dans la litanie d'Oxyrhynchos, Isis est dite ὁρμιστρία (l.15 et 74), πελάγους κυρία (l.61), εὔπλεα (= εὔπλοια, l. 99). Bien que le qualificatif εὔπλοια n'y figure pas, c'est également à l'Isis protectrice des marins — ainsi qu'aux autres dieux égyptiens et à Zeus

L'étude de l'implantation et du développement du culte égyptien à Délos montre bien quelles sont les limites de l'influence exercée par les gouvernements sur ce culte, que ce soit la monarchie lagide, protectrice de l'île au moment où le culte d'Isis s'y installe, le gouvernement de la Délos indépendante ou même l'État athénien; en effet, si ce dernier, à partir de la deuxième moitié du IIe siècle, manifeste incontestablement de l'intérêt à l'égard du culte égyptien — intérêt qui se traduit par les consécrations d'édifices ou de statues — on constate que les prêtres et les associations cultuelles, ainsi que de nombreux fidèles à titre individuel, ne cessent jamais de participer aux frais du culte et de contribuer à son développe-

---

Ourios — qu'est adressée une dédicace ὑπὲρ τῶν πλοϊζομένων πάντων (*ID* 2128; Ph. Bruneau, *BCH*, 1961, p. 445). Sur le caractère marin d'Isis à Délos, cf. Ph. Bruneau, *art. cit.*, p. 437-38, qui publie une stèle du Ier s. a.C. représentant Isis Pélagia debout à la proue d'un bateau, tenant des deux mains une voile qui se gonfle; le même type figure sur de nombreuses monnaies d'époque impériale. Cf. encore les lampes en forme de barque avec représentations isiaques, Ch. Picard, *RA*, 1962, II, p. 228-30, fig. 2-4.

[1] P. Roussel, *op. cit.*, p. 110-1, nº 49; p. 196, nº 194.

[2] C'est apparemment l'opinion de P. Roussel; cf. p. 111.

[3] Cf. *SB* 5863 (IIIe siècle a.C. Abu el Matamir), 2136 (époque de Philopator. Alexandrie); A. Bernand, *Inscriptions Philae*, 5 (époque de Philopator).

[4] Madīnet Mādī, I, 27-34.

[5] Madīnet Mādī, II, 7-8.

ment. En définitive, l'initiative individuelle semble bien jouer un rôle primordial, à commencer par celle d'authentiques Égyptiens, comme le premier Apollonios, qui «apporte» son dieu à Délos, et plus tard comme cet Horos de Kasion, chargé sans doute de veiller à l'intégrité des rites. D'autre part, malgré quelques emprunts à l'organisation du clergé et des cultes grecs, on doit reconnaître l'«égyptianité» du culte d'Isis et de Sarapis à Délos. On peut donc provisoirement conclure, nous semble-t-il, que, si l'autorité des Ptolémées n'est intervenue en aucune façon pour favoriser l'implantation du culte, les contacts entre Grecs et Égyptiens ou Alexandrins ont dû jouer un rôle déterminant dans son évolution et son orientation.

III. Les Cyclades

Beaucoup moins riches et moins nombreux que ceux de Délos, les documents provenant des autres îles de l'Égée permettent cependant de vérifier notre hypothèse. En effet, la plupart de ces îles — celles de la Confédération des Nésiotes — font partie, jusqu'au milieu du IIIe siècle, de l'empire lagide; s'il était vrai qu'une initiative royale eût déterminé la propagation de la religion égyptienne dans l'Égée, c'est en premier lieu dans ces îles, pendant plusieurs dizaines d'années dans l'obédience des Ptolémées, que l'on devrait en trouver des témoignages; or, bien souvent, les découvertes ne répondent pas à notre attente. Mais il faut convenir que, de ces témoignages souvent très isolés, on ne peut toujours tirer des conclusions certaines.

1) A *Céos*, une inscription[1] atteste au IIe siècle a.C. la présence d'un thiase de Sarapiastes qui rend hommage à un bienfaiteur et décrète qu'il sera couronné τοῖς Εἰσιδείοις. Il n'y a sans doute pas contradiction dans le fait que l'association soit placée sous le vocable de Sarapis, alors que les fêtes sont consacrées à la déesse: les Sarapiastes de Délos unissent dans leurs dédicaces Sarapis, Isis et Anubis; le terme n'implique donc pas que le culte du thiase s'adresse exclusivement à Sarapis; d'autre part, si le nom de la fête est dérivé de celui de la déesse, c'est peut-être l'indice, à Céos comme en bien d'autres lieux, d'une antériorité du culte d'Isis par rapport à celui

---

[1] *IG* XII 5, 606; selon Th. Brady, *Reception*, p. 22, elle pourrait même remonter au milieu du IIIe siècle. Vidman, *Sylloge*, n° 158.

de Sarapis. Tout en étant une association privée, le thiase des Sarapiastes de Céos n'est peut-être pas dépourvu de tout lien avec le pouvoir: le personnage qu'il honore comme son bienfaiteur, Épameinon, est fils d'un fonctionnaire au service des Lagides[1]; mais, si la situation du père peut expliquer l'intérêt porté par le fils aux dieux égyptiens, rien n'indique que ceux-ci se soient implantés à Céos sur l'initiative du pouvoir égyptien.

2) Dans le cas d'*Andros*, la question de l'implantation du culte égyptien est extrêmement problématique. Aucun document ne remonte à l'époque où l'île, faisant partie de la Confédération des Nésiotes, était sous la dépendance des souverains lagides; d'ailleurs cette période n'a sans doute pas été très longue. Il faut attendre le Ier siècle a.C. pour qu'apparaisse le document extrêmement important pour notre connaissance de la religion isiaque qu'est l'hymne à Isis d'Andros[2]; mais, d'une part, la date de sa rédaction ne peut guère être précisée — entre l'époque de Sylla et celle d'Auguste, selon les éditeurs[3] —, d'autre part, ce texte n'a aucun rapport avec Andros et pourrait tout aussi bien provenir de n'importe quel centre grec du culte égyptien.[4] On ne peut donc en aucune façon prendre appui sur l'hymne d'Andros pour en déduire l'existence dans l'île d'un culte d'Isis. Mais alors se pose la question de l'origine et de la composition du poème: du fait qu'une grande place y est donnée aux «activités maritimes» d'Isis, à sa souveraineté sur la mer, aux inventions qui lui sont dues (la navigation à voile), on peut penser à juste titre que l'auteur est un riverain de l'Égée, et peut-être un insulaire; cependant la mention des îles que la déesse a fait «émerger de la boue des profondeurs jusqu'à la lumière» se retrouve dans l'hymne de Kymé.[5] Que l'auteur du poème soit originaire d'Andros ou d'une île voisine n'a en fait qu'une importance toute relative; le problème essentiel demeure celui du rapport de l'hymne avec les autres

---

[1] *IG* XII 5, 1319; cf. aussi *IG* XII 3,320. Th. Brady, *op. cit.*, p. 22.

[2] *IG* XII 5, 739; sur les nombreuses éditions de ce texte, cf. W. Peek, *Der Isishymnus von Andros u. verwandte Texte* (Berlin, 1930).

[3] H. von Gärtringen, *IG* XII 5, 739, estime que l'écriture se rapproche de celle de l'époque d'Auguste; mais W. Peek, se fondant sur une étude stylistique du texte, l'attribue à l'époque de Sylla.

[4] Cf. W. Peek, *op. cit.*, p. 160-7: l'inscription d'Andros n'est pas nécessairement l'original, qui pouvait se trouver à Délos par exemple.

[5] *Andros*, 160-161; *Kymè*, 48-49. Cf. *infra*, III, p. 86 sq.

arétalogies isiaques, ainsi qu'avec cet *Urtext* memphite dont il postule l'existence.[1] Celle-ci a certes été mise en doute, sans pourtant que la plupart des arguments avancés aient, nous semble-t-il, une réelle valeur; les thèmes et souvent même les formules employées dans les arétalogies grecques ont des parallèles si exacts dans de nombreux textes égyptiens qu'on ne voit pas la nécessité de récuser les indications données par les rédacteurs des hymnes de Kymé et d'Andros et par Diodore, si fréquente que soit la coutume — très employée en Égypte — d'authentifier un texte en le présentant comme la copie d'un original ancien et vénérable. De toutes façons, le poème d'Andros apparaît comme l'adaptation littéraire d'une version en prose, sans doute analogue aux textes de Thessalonique et de Kymé[2]; en effet, il reproduit à peu près fidèlement le schéma de ces deux hymnes, tout en intervertissant l'ordre de quelques-unes des séquences et en y introduisant des développements d'un style quelque peu emphatique et baroque qui contrastent violemment avec la sécheresse énumérative des autres arétalogies. Plusieurs motifs sont particulièrement mis en valeur: celui de la justice (les lois qu'Isis a données aux hommes sont éternelles, sur elles «le grand Aion sans limites n'étendra jamais l'oubli»)[3]; celui de l'activité ordonnatrice du cosmos dont elle fait preuve[4]; celui surtout de sa puissance sur la mer[5]. Or, il est évident que ces thèmes sont parmi les plus typiquement grecs, bien que les notions de justice, d'équilibre du monde soient constamment regardées, en Égypte, comme des attributs des dieux; on peut penser que l'auteur du poème a choisi de développer, parmi les éléments qui lui étaient offerts, ceux qui convenaient le mieux à une mentalité grecque. L'image d'Isis «dame de la mer», en particulier, dont l'origine est probablement alexandrine, devait tout naturellement connaître une grande faveur dans le monde égéen[1]; à Délos déjà elle est εὔπλοια et protège les marins contre «de grands et multiples dangers».[2]

---

[1] Le problème a été et reste très discuté; parmi l'abondante littérature concernant les arétalogies isiaques, il faut citer quelques études particulièrement importantes: P. Roussel, *Un nouvel hymne grec à Isis*, *REG*, 1929, p. 137-165; W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin, 1930; F. Lexa, *L'hymne grec sur la déesse Isis*, *Arch Orient*, 1930, p. 138-52; R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, *APAW*, 1943, 14, Berlin, 1944 (et les comptes rendus consacrés à l'ouvrage de Harder par A. J. Festugière, *HThR*, 1949, p. 209-234; A. D. Nock, *Gnomon*, 1949, p. 221-28; L. Robert, *REG*, 1946-47, p. 342-45); A. J. Festugière, *L'arétalogie isiaque de la Koré Kosmou*, *Mél. Picard*, 1949, p. 376-81; D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isisaretalogien*, *ASAW*, 53,1, Berlin, 1961; J. Bergman, *Ich bin Isis, Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala, 1968.

[2] D. Müller, *op. cit.*, p. 11-2.

[3] *Andros*, 19-20.

[4] *Andros*, 26-34.

[5] *Andros*, 34-35, 145-157, 160-161

«Pierre errante» ou originaire d'Andros même, l'inscription, si précieuse en soi, ne nous est d'aucun secours pour établir l'historique du culte égyptien dans cette partie de l'Égée; si l'on estime, avec W. Peek, qu'elle peut dater du premier tiers du Ier siècle a.C., rien ne s'oppose à ce que la version en prose, dont le poème doit s'inspirer, remonte au IIe, voire au IIIe siècle a.C., c'est-à-dire à l'époque de la domination ptolémaïque sur l'archipel; cependant on doit observer que toutes les autres versions connues sont d'époque impériale (Ier–IIIe siècle p.C.). Si donc l'on est tenté de penser qu'une première version de l'hymne, traduction de l'«original memphite», a pu être introduite à Andros à l'époque où celle-ci était en relations directes avec l'Égypte, ce n'est là qu'une pure hypothèse.

3) *De Ténos* proviennent deux documents relatifs au culte égyptien; l'un est une dédicace du IIe siècle a.C. adressée à la triade Sarapis-Isis-Anubis «sur ordre» (κατὰ πρόσταγμα) de ces divinités[3]; il ne semble pas qu'il s'agisse d'un culte public et aucun sanctuaire des dieux égyptiens n'est mentionné. L'autre, une dédicace à Sarapis et Isis, émane apparemment de soldats sous le commandement d'un triérarque[4]; s'il s'agit, comme le suggère l'éditeur, de Rhodiens, l'intention de cette dédicace s'explique aisément, étant donné l'importance du culte égyptien à Rhodes; mais alors il faudrait peut-être dater l'inscription des années pendant lesquelles Ténos est au pouvoir des Rhodiens, à qui elle a été donnée par Marc Antoine,

---

[1] Surtout à l'époque impériale d'ailleurs; elle est ναυτιλίας κυρία (*Kymè* 46), πελάγους κυρία (*Ios* 19, *Cios* 6, *P. Oxy.* 1380, 62), πελαγία (Vidman, *Sylloge*, n° 34: Corinthe; 259: Mytilène; 274: Iasos).

[2] Cf. *supra*, p. 113.

[3] Vidman, *Sylloge*, n° 152.

[4] Vidman, *Sylloge*, n° 151, qui propose comme datation, d'après Blinkenberg, 180 a.C. env.; il est possible qu'il faille abaisser cette date.

ainsi qu'Andros et Naxos, c'est-à-dire d'environ 40 a.C. Au surplus, le fait que la consécration soit adressée à Sarapis et à Isis par des soldats paraît bien indiquer, quelle que soit leur origine, qu'il ne s'agit pas d'un culte implanté à Ténos; du moins, en l'absence de documents plus explicites, ne peut-on se prononcer de façon certaine sur une telle implantation.

4) *A Mélos* en revanche, le culte égyptien a probablement été implanté dès l'époque hellénistique, et sous un aspect bien particulier: dans deux dédicaces en effet, Sarapis et Isis sont associés à des dieux médecins, Hygie,[1] Paion et Panacée[2]; le texte qui les associe à Hygie est accompagné de l'image d'un pied et d'une oreille: sans doute s'agit-il de l'*ex-voto* d'un malade.[3] D'autre part, une inscription aujourd'hui perdue porte une dédicace adressée à la triade égyptienne Sarapis-Isis-Anubis.[4] La fonction guérisseuse des dieux égyptiens est sans doute à l'origine du culte qui leur était rendu à Mélos; mais on ne peut savoir si ce culte était pratiqué dans un sanctuaire qui leur fût propre ou s'ils étaient associés aux dieux guérisseurs grecs dans un temple commun qui pouvait être un Asklépieion.[5]

5) Plus nombreux et plus significatifs sont les documents provenant d'*Amorgos*; en effet, s'ils ne permettent pas de déterminer la durée du culte égyptien dans l'île, ils indiquent du moins que plusieurs sanctuaires des dieux égyptiens y étaient établis et des fêtes célébrées chaque année à la fin du IIIe ou au IIe siècle a.C. C'est à cette époque que paraît remonter un décret de proxénie du δῆμος ὁ Μινοητῶν en faveur d'un personnage originaire de Karpasos; or, ce décret doit être déposé «dans le sanctuaire de Sarapis», et la décision des Minoètes de lui décerner une couronne doit être pro-

---

[1] Vidman, *Sylloge*, n° 143.

[2] Vidman, *Sylloge*, n° 144.

[3] Alors que, d'ordinaire, les empreintes de pieds sont destinées à commémorer l'apparition du dieu au fidèle. Quant à la représentation des oreilles, elle indique en général que la divinité a «écouté» le fidèle; cf. *infra* ,III, p. 207-208.

[4] Vidman, *Sylloge*, n° 144a; cf. *Bull. épigr.*, 1968, p. 430, n° 89.

[5] Une statue d'Asklépios aurait été retrouvée au même endroit que la dédicace associant Paion et Panacée à Sarapis (cf. n. 2).

clamée dans ce même sanctuaire «chaque année, lorsqu'on célèbre les Sarapieia».[1] Il est logique de déduire de cette inscription que, probablement dès la fin du IIIe siècle a.C., les dieux égyptiens étaient bien implantés à Minoa et faisaient l'objet d'un culte public, puisque un décret officiel est déposé dans leur sanctuaire; est-ce aux Samiens, installés à Minoa vers la fin du IIIe siècle, qu'est due leur introduction, ces Samiens dont les rapports avec l'Égypte ont été «étroits et prolongés»[2]? Mais Amorgos, faisant partie de la Confédération des Nésiotes, s'est trouvée pendant la première moitié du IIIe siècle dans la dépendance de l'Égypte, et il n'est peut-être pas nécessaire de chercher d'autres explications à la présence, dans l'île, de sanctuaires égyptiens. Comme on l'a déjà remarqué en plusieurs endroits du monde grec, c'est Sarapis qui donne son nom au sanctuaire et aux fêtes,[3] mais il est incontestable que le culte est rendu à la triade égyptienne, et non au seul Sarapis: une dédicace du IIe siècle s'adresse à Sarapis, Isis et Anubis, qualifiés de θεοὶ σύνναοι καὶ σύμβωμοι, ce qui montre bien que le Sarapieion devait contenir les autels et sans doute les statues des trois dieux.[4]

Est-ce également de Minoa d'Amorgos que proviennent les quatre inscriptions relatives aux Sarapieia qui furent longtemps considérées comme naxiennes[5]? L. Robert a montré[6] que l'intitulé de ces inscriptions, qui comporte la mention du démiurge éponyme et du prêtre de la déesse Rhodes, ne pouvait être naxien, alors que cette double éponymie apparaît sur des inscriptions de Minoa, où les magistrats ont dû prendre le nom de démiurges sous l'influence des Samiens; d'autre part, les noms cités dans les inscriptions «naxiennes» se retrouvent dans l'onomastique d'Amorgos, et un personnage, chargé de l'organisation des Sarapieia (1ère inscription), puis prêtre de Rhodes (2e inscription) apparaît comme hypogymnasiarque dans un décret de Minoa.[7] Cette démonstration s'accorde d'ailleurs fort bien avec ce que nous connaissons du culte égyptien à Minoa, où il existait un sanctuaire de Sarapis, et où des fêtes étaient célébrées chaque année en l'honneur du dieu; cependant, les inscriptions «naxiennes» sont certainement de beaucoup postérieures au décret de Minoa mentionnant le Sarapieion, et il faut en conclure que le culte égyptien s'est prolongé chez les Minoètes au moins jusqu'au Ier siècle a.C.[1]

---

[1] *IG* XII 7, 227 (fin IIIe-IIe siècle a.C.); cf. L. Robert, *Trois inscriptions de l'Archipel*, *REG*, 1929, p. 20-38; Vidman, *Sylloge*, n° 145.

[2] Cf. L. Robert, *art. cit.*; *Études épigraphiques et philologiques*, p. 116-117.

[3] Cf. le même phénomène à Daulia, à Démétrias de Magnésie, à Thessalonique.

[4] Vidman, *Sylloge*, n° 146.

[5] *IG* XII 5, 38; A. Rusch, *op. cit.*, p. 59; Vidman, *Sylloge*, n° 147.

[6] L. Robert, *art. cit.*

[7] *IG* XII 7, 235; L. Robert, *art. cit.*, p. 29 sq.

Les inscriptions relatives aux Sarapieia sont particulièrement intéressantes; on y apprend que le soin d'organiser les fêtes échoit chaque année, au mois d'Artémision,[2] à des citoyens différents; la première année, l'organisateur est seul, mais, les trois années qui suivent, ils sont deux à se partager la tâche, ainsi que les frais, qui doivent leur incomber exclusivement; les participants à la fête bénéficient de l'atélie. Les obligations des organisateurs paraissent consister essentiellement en un sacrifice de boeufs (ἐβουθύτησεν) et en une distribution publique de vin (οἰνομέτρησεν πᾶσι), qui bien entendu ne peut être considérée comme un acte cultuel; seule la 1ère inscription mentionne «le reste de la dépense» (τὴν λοιπὴν δαπάνην) que doit couvrir l'organisateur: peut-être faut-il faire entrer sous ce chapitre divers objets ou matières premières nécessitées par le culte égyptien, encens pour des fumigations, lampes et huile pour les lampes, vases à libations. La brièveté des indications données rend difficile l'identification de ces Sarapieia; peut-être sont-elles analogues aux fêtes célébrées sous ce nom en Égypte,[3] bien que celles-ci soient des fêtes hivernales, alors que celles de Minoa, comme les Sarapieia romaines, sont des fêtes de printemps[4]; à la différence des Sarapieia d'Athènes et de Tanagra, elles ne semblent pas être accompagnées d'*agon*[1]; quant au sacrifice des boeufs, on ne peut le considérer comme un rite bien caractéristique.[2] En revanche, la distribution de vin peut bien correspondre à un usage égyptien: la coutume de «boire lors des fêtes d'Isis» est en tout cas attestée, à l'époque impériale, dans les statuts d'une confrérie de Haute Égypte.[3]

---

[1] A ceux qui admettaient l'origine naxienne du document, la présence de ce prêtre de Rhodes laissait supposer qu'il appartenait à la période d'occupation rhodienne de Naxos; il va de soi que cette hypothèse doit être abandonnée; cependant l'écriture paraît indiquer que les inscriptions remontent au début du Ier siècle; cf. L. Robert, *art. cit.*

[2] L. Robert fait remarquer que le mois Artémision se trouve dans le calendrier samien, qui est celui des Samiens de Minoa.

[3] Selon le calendrier de Socnopaiou Nèsos, les fêtes de Sarapis sont célébrées à partir du 26 Hadrianos (= Choiak = 22 décembre), cf. *Stud. Pal.* 22, 183, 72; Fr. Bilabel, *Gräko-äg. Feste,* p. 15 et p. 49; cf. aussi *BGU* III, 845; *P. Giess.* 40, II, 20.

[4] Cf. le calendrier de Philocalus, *CIL* I 1, p. 256 sq., Th. Hopfner, *Fontes,* p. 522 sq.: les *Serapia* sont célébrées le 25 avril.

C'est encore à la triade Sarapis-Isis-Anubis que devait être consacré l'autre sanctuaire égyptien de l'île d'Amorgos, celui d'Aigialè, qui, au témoignage des inscriptions, remontait au moins au IIe siècle a.C.; en effet, si l'on y a retrouvé une statue de Sarapis,[4] deux inscriptions provenant du même site et présentant des dédicaces adressées l'une à Isis, l'autre à Sarapis, Isis et probablement Anubis,[5] montrent que, comme à Minoa, les divinités égyptiennes reçoivent un culte commun. Mais on constate également que, à Amorgos comme dans les autres Cyclades, à l'exception de Délos, il est impossible de reconstituer le processus d'établissement des divinités égyptiennes, de déterminer leur importance respective ou la nature du culte qui leur est rendu; tels qu'ils se présentent à nous, les documents conservés nous permettent de déceler dans certains cas une inplantation locale réelle, dans d'autres le résultat passager d'une occupation étrangère; ils nous permettent aussi d'affirmer la quasi constante association de Sarapis et d'Isis; mais on ne peut guère aller plus loin.

---

[1] Cf. *supra*, p. 7 et 37.

[2] Il est probable que la célébration des fêtes d'Isis et de Sarapis, dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, s'accompagnait d'offrandes animales; cf. *UPZ* I, 89 (160/59 a.C.): abattage de victimes lors des fêtes d'Hathyr, au Sarapieion de Memphis; *P. Cair. Zen.* 59078 (257 a.C.), 59191 (225 a.C.), où il est question de veaux et de porcs destinés aux sacrifices, lors des Isia.

[3] *O. Tait* II, 1861, 8 (IIIe siècle ou début du IVe p.C.), Karnak: ἐπιμηνίως πείνομεν κατὰ τὰς αἱορτὰς τῆς Ἴσιδος. Cf. aussi l'allégation d'Hérodote, II, 60, selon laquelle, lors de la fête de Boubastis, οἶνος ἀμπέλινος ἀναισιμοῦται πλέων ἐν τῇ ὁρτῇ ταύτῃ ἢ ἐν τῷ ἅπαντι ἐνιαυτῷ τῷ ἐπιλοίπῳ. Sur la distribution de vin, cf. *Inschr. Priene*, 108, 273; A. Wilhelm, *Jahreshefte*, X, p. 26-7.

[4] Vidman, *Sylloge*, nº 149 (IIe siècle a.C.). Inscription sur la base de la statue: Τιμοκλῆς Τιμοκλείδου Σαράπιδι.

[5] Vidman, *Sylloge*, nº 150: Καλλιστοκράτης Εὐάκου καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ Φίλα Εὐρυδίκου Ἴσιδι; Vidman, *Sylloge*, nº 148: dédicace adressée par les enfants de Nausikratès [Σαράπι]δι Ἴσιδι [Ἀνούβιδι?] χαριστήριον.

6) Avec *Astypalaia*, nous sommes encore dans la zone d'influence des Lagides; il n'est donc pas étonnant d'y trouver mention d'un sanctuaire de Sarapis et d'Isis dans une inscription de la fin du IIIe – début du IIe siècle a.C.[1]; mais on peut se demander si le culte est officiel, car c'est un simple particulier, Agathoklès, fils de Theugénès, qui consacre aux dieux égyptiens un *naos* et des *agalmata*: peut-être s'agit-il d'une chapelle privée plutôt que d'un sanctuaire public.

7) *A Théra* et dans la petite île voisine d'*Anaphé*, les documents, à la fois archéologiques et épigraphiques, sont plus nombreux et plus intéressants.

Le culte des dieux égyptiens à Anaphé a dû être un culte officiel; en effet, un décret émanant de la *boulè* et du *démos* honore le prêtre des «très grands dieux Sarapis et Isis et des dieux qui leur sont associés» et ordonne que son image, accompagnée du texte du décret, soit placée dans leur sanctuaire; et de fait l'inscription est gravée sur la base d'un relief figurant un prêtre des dieux égyptiens.[2] Plusieurs détails de ce texte sont à relever, et tout d'abord le fait que les dieux égyptiens reçoivent l'épithète de μέγιστοι, selon un usage constant dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, alors que, dans les inscriptions provenant de Grèce, elle est beaucoup moins, sinon jamais employée.[3] D'autre part, l'allusion aux «autres dieux» qui sont associés à Sarapis et Isis montre que, dans le temple d'Anaphé comme en de nombreux sanctuaires égyptiens, une place est faite aux *theoi synnaoi*, parmi lesquels il faut certainement compter Anubis. Enfin, le prêtre est loué pour la façon dont il s'acquitte de son service, accomplissant τὰς θυσίας καὶ τὰ ἱερὰ τοῖς δέουσι χρόνοις; si les termes désignant les actes cultuels n'ont qu'un sens assez général — τὰ ἱερά peut se traduire par «les rites» et ne doit pas s'appliquer, dans ce contexte, à quelque chose de plus précis, objets de culte ou victimes sacrificielles[1] —, la mention des «époques qui conviennent» à la célébration des rites est intéressante: sans doute existait-il dans les sanctuaires égyptiens du monde grec comme dans les sanctuaires d'Égypte des «calendriers de fêtes», fixant les dates assignées aux cérémonies — on a vu qu'à Minoa les Sarapieia se déroulaient invariablement au mois d'Artémision. Très proche encore des sentiments à l'égard d'Isis et de Sarapis qui s'expriment dans bien des textes de l'Égypte ptolémaïque nous apparaît la touchante et sérieuse assurance du conseil et du peuple d'Anaphè: ⟨ὡ⟩ς δόξαν ἧμεν πᾶσιν ἁμῖν χαίρειν ταῖς ὑπερησίαις αὐτοῦ τὸς θεός; de la même façon, dans le 3e hymne de Madīnet Mādī, Isidoros affirme que sa déesse «prend plaisir aux sacrifices, aux libations et à l'offrande des prémices» que lui font les habitants de l'Arsinoïte.[2]

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 135.

[2] *IG* XII 3, 247 (Ier siècle a.C.?); cf. O. Riemann, *Inscr. gr. provenant du recueil de Cyriaque d'Ancône, BCH*, 1877, p. 286-7 (dans le recueil de Cyriaque d'Ancône, le texte de l'inscription est accompagné de la mention: *in insula Anaphea, ad aedem Salvatoris, in base imaginis sacerdotis Iovis et Serapidis*; *Iovis* est probablement une erreur pour *Isidis*). Vidman, *Sylloge*, nº 136.

[3] Cf. B. Müller, Μέγας Θεός, Dissert. Halle XXI, 3, 1913. C'est encore conformément à l'usage égyptien que dans le roman de Xénophon d'Éphèse Isis est invoquée par l'expression μεγίστη θεά dans son sanctuaire de Rhodes (*Éphes.* V, 13).

Si plusieurs détails, dans l'inscription d'Anaphé, nous ramènent à un contexte typiquement égyptien, il est cependant impossible d'en tirer des données précises sur l'historique du culte et les circonstances de son introduction; peut-être a-t-il été apporté de l'île voisine de Théra, qui possédait un sanctuaire égyptien dès le IIIe siècle a.C., mais ce n'est là qu'une hypothèse et l'inscription demeure un témoignage isolé.

Théra, comme la plupart des Cyclades, a sans doute fait partie de l'empire lagide jusqu'au milieu du IIIe siècle[3]; et il n'est guère contestable que, à la différence de ce qu'on peut constater dans les autres Cyclades, la domination ptolémaïque a dû y préparer l'établissement du culte égyptien. On peut voir en effet que les inscriptions associent fréquemment à Sarapis et à Isis les souverains lagides, et que d'autre part le plus actif et le mieux connu des fidèles du culte égyptien est un ancien familier de Ptolémée Philadelphe, qu'il avait servi en qualité de chasseur d'éléphants avant de prendre sa retraite dans l'île: il s'agit d'Artémidoros, fils d'Apollonios, originaire de Perga, en Pamphylie. Ce personnage paraît avoir passé son temps à bâtir des chapelles et à dédier des offrandes; une inscription commémore la dédicace qu'il fait à la triade égyptienne de tout un ensemble de constructions, [τὸ τ]έμενος [τ]ή[ν τε οἰκίαν καὶ τὸν στρ]ωτῆρα κα[ὶ τὸν ὄροφον], pour le compte du roi Ptolémée (= Ptolémée III), des «dieux Sauveurs» et des «dieux Philadelphes».[1] Si les termes τέμενος et οἰκία doivent désigner respectivement le sanctuaire dans son ensemble et l'édifice de culte, στρωτήρ (que l'on s'attendrait plutôt à trouver au pluriel) et ὄροφος ne s'appliquent qu'à une partie de la construction; mais, de toutes façons, il s'agit de la restauration d'un édifice antérieur, et non d'une construction nouvelle. En effet, le sanctuaire des dieux égyptiens à Théra remonte certainement à une époque antérieure: une tablette votive avec l'inscription 'Αρσινόη Φιλάδελφος a été retrouvée dans les ruines[2] et c'est à la même époque, sans doute peu après 270 a.C., qu'appartiendrait le *thesauros* découvert sur le même site, dans une excavation du rocher, et dédié à Sarapis, Isis et Anubis par Dioklès et les *basilistai*, c'est-à-dire, vraisemblablement, par les membres d'une association vouée au culte des Ptolémées.[3] La dédicace du *thesauros* permet de constater que, dès le règne de Philadelphe, un lien unit le culte royal au culte d'Isis et de Sarapis; ce lien apparaît également dans une dédicace à la triade égyptienne émanant d'un Myndien et faite pour le compte de Ptolémée et Arsinoé Philopators ainsi que de leur fils[4]; et ce sont peut-être également les souverains lagides qui sont désignés par l'expression «des autres dieux» dans une dédicace du IIIe siècle adressée Σαράπι καὶ Ἴσι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς.[1] Cependant, on ne peut sans doute pas considérer les Ptolémées comme les *theoi synnaoi* d'Isis et de Sarapis, car ils possédaient leur propre lieu de culte, avant que celui-ci, vers le milieu du IIe siècle a.C., n'ait été transféré dans le *téménos* de Dionysos.[2] Il est d'ailleurs assez surprenant de constater que, si les principaux vestiges du culte égyptien à Théra remontent au IIIe siècle a.C. et en particulier au règne de Philadelphe, par conséquent à l'époque où l'île est dans la dépendance directe du roi d'Égypte, les documents du culte royal, eux, ne se limitent pas à la période de l'hégémonie égyptienne, certains d'entre eux étant postérieurs d'au moins un siècle au déclin de celle-ci.

---

[1] Cf. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse*, p. 23 sq.

[2] Madīnet Mādī, III, 29-30: τερπομένη θυμάσιν, λοιβάσι τε ἥδε θυηλαῖς ἀνδρῶν ναιόντων Σούχου νομὸν 'Αρσινοειτῶν.

[3] Cf. P. Jouguet, *Impérialisme macédonien*, p. 287.

---

[1] *IG* XII 3, 1388; Vidman, *Sylloge*, nº 139.

[2] *IG* XII 3, 462.

[3] *IG* XII 3, 443; Vidman, *Sylloge*, nº 137. Selon Lesquier cependant, les βασιλισταί seraient les officiers et les soldats de la garnison; cf. *Institutions militaires*, p. 159-60. Sur la garnison ptolémaïque de Théra, cf. M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, p. 847-48 et 957-58. Plusieurs θησαυροί ont été retrouvés à Théra: celui de Dioklès et des *basilistai*, un autre découvert sur l'agora, un autre creusé dans le rocher, à l'ouest du temple d'Apollon Carneios; cf. H. von Gärtringen, *Thera*, I, p. 258 sq., fig. p. 260.

[4] *IG* XII 3, Suppl., 1389 (entre 209/8 et 205/4 a.C.); Vidman, *Sylloge*, nº 140. Sur les Myndiens alliés aux Ptolémées avant 197, cf. K. J. Beloch, *Arch. f. Pap.*, 1903, p. 281. La dédicace du Myndien ne constitue pas à proprement parler un document du culte royal, puisqu'elle est adressée aux dieux «pour le salut» des rois; mais de nombreuses inscriptions, depuis l'époque de Ptolémée Ier jusqu'à celle de Ptolémée VII, attestent l'existence et la continuité de ce culte; cf. I. Braun, *De Theraeorum rebus sacris*, p. 73-4.

Le sanctuaire des dieux égyptiens de Théra, qui a dû être édifié dans la première moitié du IIIe siècle, apparaît comme une construction très différente de la plupart des sanctuaires grecs ou égyptiens d'Isis et de Sarapis: creusé à flanc de rocher, il se compose essentiellement d'une *cella* munie d'une longue banquette où l'on devait déposer les statues divines, et séparée par un petit mur d'une salle servant peut-être aux réunions. Taillées dans la paroi rocheuse, quatre niches au sommet arrondi ou triangulaire étaient destinées à recevoir des stèles; un escalier très étroit donnait sans doute accès à une citerne située au-dessus du sanctuaire.[3] Il s'agit donc d'un *hiéron* assez sommaire; le culte y était apparemment célébré en plein air — on n'y a retrouvé aucun vestige de toit — ce qui est tout à fait contraire aux habitudes, tant grecques qu'égyptiennes: seul

---

[1] *IG* XII 3, 444; A. Rusch, *op. cit.*, p. 61. P. M. Fraser, *art. cit.*, p. 24, n. 3. Vidman, *Sylloge*, nº 138.

[2] I. Braun, *op. cit.*, p. 65-6 et p. 73-4; A. Rusch, *op. cit.*, p. 61. Pour H. von Gärtringen, *Thera*, III, p. 85, le sanctuaire des dieux égyptiens aurait servi en même temps de lieu de culte royal; cependant le seul témoignage en faveur de cette hypothèse est la dédicace adressée à Arsinoé Philadelphe; celle des *basilistai* nous apprend que ces derniers pratiquaient en même temps le culte d'Isis et Sarapis et celui des Ptolémées, mais on ne peut en déduire que ces deux cultes étaient célébrés dans un même temple. D'autre part, l'inscription en vers du sanctuaire édifié par Artémidoros en l'honneur de Ptolémée III indique que le culte de Soter et de Philadelphe était déjà pratiqué sur cet emplacement (H. von Gärtringen, *Thera*, I, p. 272).

[3] H. von Gärtringen, *Thera*, I, p. 258 sq.; III, p. 85 sq. A. Rusch, *op. cit.*, p. 59.

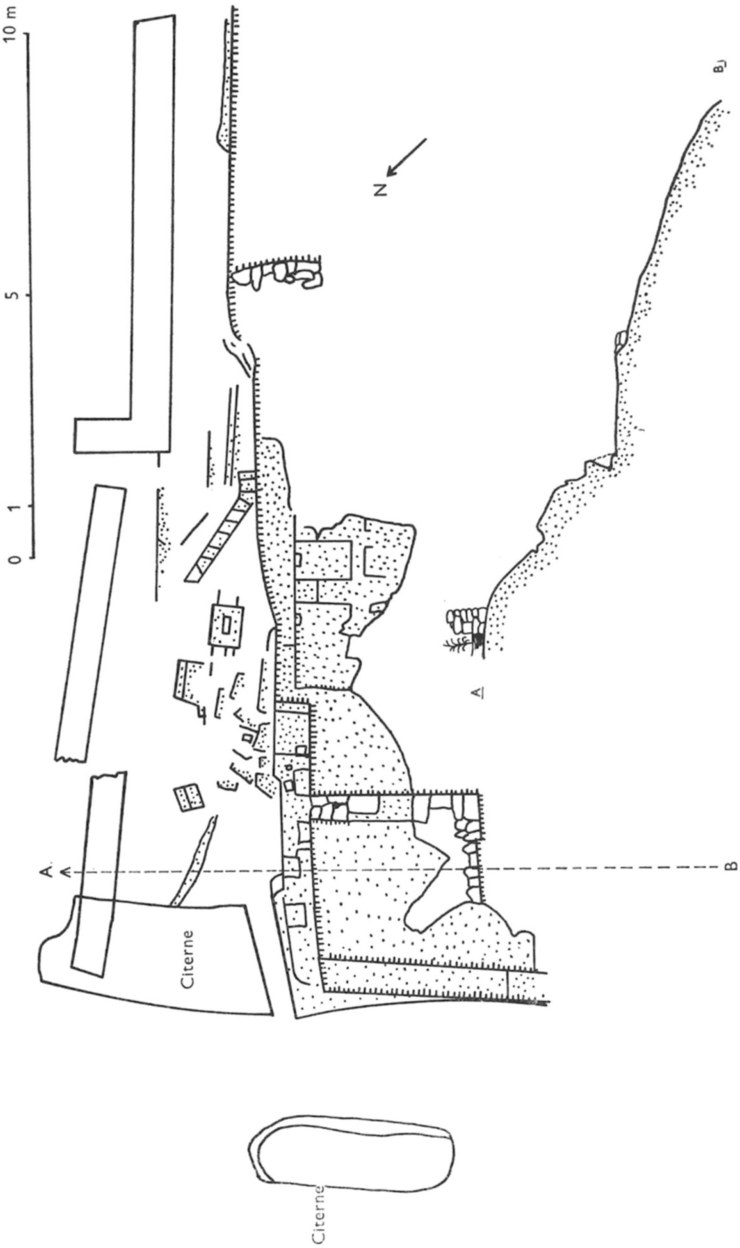

0
1
5
10 m
N
A
B
A
B
Citerne
Citerne

Fig. 6. Sanctuaire des dieux égyptiens à Théra
D'après Hiller von Gärtringen, *Thera* III, p. 84, fig. 70-71

le culte solaire, en Égypte, a pu être pratiqué à ciel ouvert.[1] Cependant, deux éléments, dans cet ensemble, rappellent, sous une forme rudimentaire, les caractéristiques des sanctuaires grecs du culte égyptien: la banquette destinée à supporter les statues de culte, que l'on trouve dans l'Isieion d'Érétrie et dans celui de Gortyne, et les deux citernes creusées dans le rocher, au-dessus de la *cella*, qui vraisemblablement contenaient l'«eau sainte» servant au culte, comme dans les sanctuaires de Délos; mais, au lieu d'être alimentées par des conduites d'eau et une rivière comme à Délos, sans doute l'étaient-elles par l'eau des pluies. On peut penser que la disposition particulière du sanctuaire de Théra était commandée par la nature du terrain, que l'architecte a visiblement utilisée en tenant compte des nécessités du culte; mais l'absence de toit s'explique mal et, en tout cas, empêche d'identifier ce sanctuaire à celui dont il est question dans la dédicace d'Artémidoros de Perga, et dont celui-ci restaure «la poutre et le toit».[2] Il nous faut donc conclure qu'il existait à Théra deux sanctuaires égyptiens, tous deux remontant au IIIe siècle, puisque la dédicace d'Artémidoros est faite sous Évergète; sans doute le sanctuaire d'Artémidoros était-il un lieu de culte privé, alors qu'un culte public devait être célébré dans le temple à ciel ouvert. Ce culte s'adressait à la triade égyptienne, à laquelle devaient être associés d'autres dieux, qu'il s'agisse des Ptolémées ou de dieux égyptiens comme Harpocrate et peut-être Osiris, de même qu'à Délos[3]; mais il est possible qu'Isis ait été l'objet d'une vénération particulière: elle est seule mentionnée dans la dédicace faite par Antiphanès et Aristippa pour le compte de leurs fils,[4] de même que par un *graffito* inscrit sur un rocher, dans le sanctuaire égyptien.[5] Il est à peu près impossible de déterminer les aspects de l'Isis de

---

[1] C'est également le cas, en Grèce, du culte des Nymphes; cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, I, p. 230-233.

[2] Cf. *supra*, p. 125, n. 1. Cependant pour H. von Gärtringen, *Thera*, III, p. 87, le sanctuaire rupestre a pu être agrandi et muni d'un toit par Artémidoros, à l'époque de Ptolémée III.

[3] Cf. *supra*, p. 109.

[4] *IG* XII 3, 445 (fin IIIe-IIe s. a.C.); dans ce couple, le mari, qui n'a pas de patronyme, doit être étranger, alors que la femme serait originaire de Théra. Cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 60; P. M. Fraser, *art. cit.*, p. 24, n. 3; Vidman, *Sylloge*, n° 141.

[5] *IG* XII 3, Suppl., 1373. A. Rusch, *op. cit.*, p. 60; Vidman, *Sylloge*, n° 142.

Théra, aucune des dédicaces n'étant bien explicite; cependant une statuette retrouvée parmi d'autres terres cuites dans le voisinage du Palazzo peut passer pour une représentation de la déesse, en raison du détail caractéristique qu'est le noeud du vêtement; les nombreux bijoux que porte la déesse, et surtout ses couronnes superposées, assez analogues à celles des terres cuites égyptiennes, font peut-être d'elle une Isis Aphrodite.[1]

L'adoption du culte égyptien par les habitants de Théra à l'époque hellénistique est donc un fait incontestable, et qui d'ailleurs se marque également dans l'onomastique[2]; mais il est impossible d'évaluer la profondeur et la durée de l'implantation des divinités égyptiennes. Quelques vestiges de leur culte apparaissent encore à l'époque impériale; entre ces documents et ceux de l'époque ptolémaïque, il y a un intervalle de plusieurs siècles, et, de toute façon, aucune inscription relative aux dieux égyptiens n'est postérieure à celles du IIe siècle a.C.

Ainsi, ce n'est guère que dans le cas de Théra que l'on peut déceler une influence exercée par les Lagides sur la propagation du culte égyptien; encore cette influence s'exerce-t-elle de manière indirecte, par l'entremise de ce familier de la Cour qu'est Artémidoros de Perga ou par celle des *basilistai*, et par l'association au culte d'Isis et de Sarapis du culte des souverains égyptiens, association fréquente en Égypte et certainement voulue, sinon imposée par les Ptolémées.

Partout ailleurs — et c'est particulièrement frappant dans le cas de Délos — on ne possède aucun indice d'une faveur spéciale témoignée par les Lagides au culte d'Isis et de Sarapis hors d'Égypte; là où nous sommes renseignés sur les débuts de ce culte, comme à Délos, on voit que c'est une initiative privée qui est à l'origine de l'installation en pays grec des dieux égyptiens. On peut d'ailleurs se demander ce qui a poussé un Égyptien de Memphis à apporter son dieu à Délos, et cela pose tout le problème de la «propagande isiaque», sur lequel nous aurons à revenir. En tout cas, rien n'indique que c'est par obéissance à quelque directive venue de la Cour que le prêtre Apollonios a contribué, pour sa part, à la diffusion du culte égyptien.

---

[1] H. von Gärtringen, *Thera,* III, p. 172 et fig. 166. Cf. pl. XLII.

[2] Les noms théophores Isigénès, Isidoros, Sarapion, apparaissent dans un certain nombre d'inscriptions; cf. I. Braun, *op. cit.*, p. 66.

CHAPITRE III

LE DÉVELOPPEMENT DU CULTE D'ISIS EN GRÈCE A L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

Dans les chapitres qui précèdent, nous avons essayé de voir par quelles voies et selon quels processus le culte isiaque s'est installé en Grèce à l'époque hellénistique; à quelques exceptions près — et encore sont-elles problématiques — il paraît très improbable que les souverains lagides aient joué un rôle dans la diffusion de ce culte hors d'Égypte, quels que soient les rapports qu'ils ont entretenus avec les cités grecques et quel qu'ait pu être leur désir d'y accroître leur prestige et leur influence. Au contraire, le rôle joué par des particuliers semble bien avoir été tout à fait déterminant; mais s'agit-il, comme on l'a souvent dit, d'un «appel des Grecs» sensibles à l'attrait des divinités égyptiennes et soucieux de les installer chez eux? Cet élément est sans aucun doute intervenu pour favoriser la diffusion du culte d'Isis; pourtant, on le décèle surtout dans ce que nous appellerons le second stade de cette diffusion; à un premier stade, ce sont souvent des Égyptiens qui apportent en Grèce leur déesse: on le constate au Pirée, à Délos, probablement à Érétrie, c'est à dire dans les plus anciens centres, en Grèce, du culte isiaque. Or, dans bien des localités grecques, ce culte n'est attesté qu'à son second stade, lorsqu'il est tout à fait adopté; et, la plupart du temps, on ignore tout des circonstances dans lesquelles il a pu être introduit. Il n'est pas interdit de penser que le processus a dû être le même dans bon nombre de cas et que ce sont des Égyptiens résidant en Grèce qui les premiers ont instauré, en privé ou publiquement, lorsqu'ils en obtenaient l'autorisation officielle, la religion d'Isis, adoptée ensuite, à plus ou moins brève échéance, par les Grecs eux-mêmes qui en assuraient dès lors le développement. Bien entendu, il faut mettre à part les exemples, plus rares, semble-t-il, et plus tardifs, d'expansion du culte isiaque à partir d'un centre grec: c'est ce qui se serait produit à Oponte sous l'influence du sanctuaire de Thessalonique.

En étudiant le culte isiaque en Grèce à l'époque impériale, on se trouve en présence de problèmes analogues, parfois tout aussi difficiles à résoudre. En effet, la présence d'Isis est attestée à cette époque dans des régions et des localités où elle ne figurait pas antérieurement; aussi peut-on se demander comment s'expliquent ces introductions tardives — en admettant que l'absence de témoignages antérieurs ne soit pas due simplement au hasard — et, en particulier, si les empereurs, dont certains sont des adeptes notoires du culte égyptien, ont favorisé la diffusion de ce culte en Grèce.[1] De plus, dans des centres comme Athènes, où Isis était bien connue à l'époque hellénistique, la religion égyptienne se développe incontestablement au Ier et surtout au IIe siècle p.C. et, ici encore, on pourrait penser que la politique impériale a joué un certain rôle. En revanche, on constate que des centres du culte isiaque florissants au IIe siècle a.C. ne présentent plus de traces des divinités égyptiennes à l'époque impériale: c'est le cas d'Érétrie; or, on ne peut pas toujours invoquer les vicissitudes politiques ou le déclin économique, comme à Délos, pour expliquer de telles disparitions.

D'autres problèmes généraux se posent à l'époque impériale comme à l'époque précédente: impact du culte égyptien sur le milieu gréco-romain (il s'agit des milieux urbains, comme il est naturel, bien plus que des milieux ruraux, sur lesquels nous n'avons guère d'indications); organisation du clergé, ce qui suppose l'existence d'une hiérarchie sacerdotale dont certains membres sont déjà connus à l'époque hellénistique; manifestations et nature du culte, dans lequel s'affirment les éléments égyptiens; à ce propos, il faut aborder le problème des mystères et de l'initiation isiaque, encore que les documents d'époque impériale qui les mentionnent ne soient ni très nombreux, ni très explicites. En relation avec cette nouvelle dimension prise par la religion isiaque, l'évolution de la figure d'Isis à l'époque impériale doit également être envisagée; il ne semble pas à vrai dire qu'il s'agisse d'une transformation — la plupart des traits de l'Isis impériale existent déjà dans la personnalité de l'Isis hellénistique — mais d'une sorte d'élargissement de ses pouvoirs et de ses attributions; des textes comme la litanie isiaque d'Oxyrhynchos ou la révélation d'Isis à Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée, tous deux du IIe siècle, marquent le point culminant de cette extension de la figure d'Isis aux dimensions du monde.

---

[1] Le même problème se pose pour l'Asie Mineure; cf. *infra*, III, p. 2.

Il faut noter enfin que la documentation utilisable pour cette période est plus variée, et par là même permet une vision plus complète, que celle qui concerne l'époque précédente; aux documents épigraphiques s'ajoutent les témoignages des textes littéraires, géographiques et historiques, et de nombreuses monnaies, ainsi que des documents figurés (stèles funéraires en particulier) et des vestiges archéologiques.

I. Athènes et l'Attique

On a vu que le culte d'Isis, présent à Athènes au IVe siècle a.C., y est sans doute officialisé au IIe siècle et occupe dès lors dans la cité une place relativement modeste, mais qui ne sera pas remise en question à l'époque impériale; aussi est-ce surtout la profondeur et la durée de son implantation qu'il importe d'étudier. D'autre part, à l'aide de l'onomastique et des nombreuses représentations d'isiaques sur des stèles funéraires, il est possible de tenter un essai de sociologie du culte isiaque.

1) *Le culte d'Isis à Athènes, de l'époque d'Auguste au IVe siècle p.C.*

Un document récemment découvert en Attique atteste l'existence à Athènes ou dans son voisinage d'un sanctuaire d'Isis et Sarapis à une époque qui doit précéder de peu la prise de pouvoir d'Auguste[1]; or il apparaît bien qu'il n'y a pas de solution de continuité entre cette époque et la suivante en ce qui concerne le culte égyptien, car une dédicace à Isis du milieu du Ier siècle p.C. est inscrite à la suite du décret de la *boulè* athénienne et fait certainement allusion au même bâtiment[2]: le dédicant, un homme de Sounion, offre à la déesse des κάνκελλοι, c'est-à-dire, probablement, des barrières ou des grilles qui devaient entourer le sanctuaire.[3] De plus, la prédominance d'Isis qui se manifeste dans le décret du Ier siècle a.C. paraît subsister à l'époque impériale, car l'offrande est adressée à la déesse seule; cependant, d'autres divinités égyptiennes devaient avoir leur place dans le temple: l'expression βαστάζων τὸν ἡγεμόνα, qui qualifie l'auteur de l'inscription, doit faire allusion au rite de «porter Anubis»[1] et indique que dès cette époque le culte d'Isis comportait des processions analogues à celle que décrit Apulée, où on promenait les images divines. Il semble d'ailleurs que cette fonction était d'ordinaire réservée au personnel sacerdotal ou assimilé[2]; peut-être Démophilos en faisait-il partie, bien que l'inscription ne lui attribue aucun autre titre que celui de «porteur de l'Hégémon».

---

[1] Cf. *supra*, p. 14-15. Selon l'éditeur, l'écriture de ce décret ressemblerait à celle d'une inscription attique éphébique de 38/7 a.C.

[2] J. J. Pollitt, *The Eg. Gods in Attica*, *Hesperia*, 1965, p. 125-30; Vidman, *Sylloge*, nº 33a; cf. *supra*, p. 14, n. 2.

[3] C'est sans doute le même objet, désigné par le terme κιγκλίδες, qui figure dans une dédicace de Délos (P. Roussel, *Cultes ég.*, nº 146. 104/3? ou 107/6?)

Ainsi, il est probable que l'arrivée au pouvoir d'Auguste n'a modifié en rien la situation du culte égyptien à Athènes; les sanctuaires égyptiens ont dû continuer à mener une existence sans troubles, et les fidèles à présenter leurs offrandes et leurs actions de grâces: deux inscriptions athéniennes de l'époque d'Auguste mentionnent des χαριστήρια en l'honneur d'Isis.[3] Pendant tout le Ier siècle, l'absence de documents est à peu près totale; ce n'est évidemment pas un signe de vitalité, car il est difficile d'expliquer cette absence du seul fait du hasard. Cependant le culte isiaque, même s'il est quelque peu en sommeil, n'a certainement pas disparu à cette époque; des inscriptions qui peuvent dater de la fin du Ier siècle mentionnent plusieurs

---

et dans une inscription attique d'environ 120 p.C., où il s'agit, à ce qu'il semble, de barrières offertes au sanctuaire égyptien de l'Acropole; *infra*, p. 135.

[1] Le terme ἡγεμών qualifie Anubis à Délos (cf. *supra*, p. 109-110), et convient bien à un dieu psychopompe, assimilé à Hermès; il peut s'agir d'une statue ou plutôt d'un masque (cf. Apulée, *Mét.*, XI, 11: il s'agit bien d'un masque porté par un prêtre). Le rite qui consiste à «porter Anubis» est bien attesté en milieu romain, peut-être depuis l'époque républicaine (cf. Appien, *Bell. civ.*, IV, 47) et en tout cas jusqu'aux Sévères (cf. Cyprien, *Carm.*, IV, 32-33); en milieu grec, il paraît moins répandu.

[2] C'est en tout cas vrai pour les sanctuaires égyptiens à l'époque impériale, cf. *Gnomon de l'Idiologue*, § 93-95. Il est possible qu'en milieu gréco-romain la rigueur des interdits se soit quelque peu atténuée; pourtant, selon Apulée, ce sont bien des prêtres qui portent les images divines; cf. aussi Juvénal, VI, 532-34.

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 11: dédicace à Isis d'Aphrodisios, fils de Pistokratès, de Tyane; nº 12: dédicace de Métrodora fille d'Épiklès (cette inscription aurait été retrouvée près de l'église appelée la grande Métropole, ce qui correspondrait à l'emplacement que Pausanias, I. 18, 4, assigne au Sarapieion).

desservants: une canéphore de Sarapis et d'Isis figurait dans une inscription aujourd'hui perdue qui aurait été retrouvée dans les fondations de la Métropole, c'est-à-dire là où devait se trouver le Sarapieion dont parle Pausanias[1]; et une autre inscription, provenant de l'Acropole, donne les noms d'un cleidouque d'Isis (et Sarapis?), d'un prêtre, d'un stoliste et d'une canéphore qui devaient faire partie du personnel du sanctuaire égyptien situé sur le versant de l'Acropole.[2] Le cleidouque est déjà mentionné dans le culte égyptien d'Athènes au IIe siècle a.C.; si ses fonctions sont mal définies, il n'en va pas de même pour celles du stoliste; et la présence de ce dernier montre l'importance des rites de toilette et d'habillage des statues divines: c'est là des éléments permanents du rituel, qu'on retrouve dans de très nombreux lieux de culte isiaque, en Grèce comme dans le monde romain. Quant à la canéphore, Paramona, fille de Tryphon, on ne peut l'identifier à la canéphore de l'autre inscription, fille d'Aphrodisios; les statues-cariatides de femmes portant une corbeille retrouvées dans le voisinage de la Métropole devaient, elles, faire partie du Sarapieion situé en cet endroit et représenter les figurantes de la procession isiaque.[3] Il est donc probable qu'au cours du IIe siècle p.C. deux sanctuaires égyptiens, l'un au flanc de l'Acropole, l'autre en ville, ont fonctionné indépendamment l'un de l'autre, chacun avec ses propres desservants; peut-être étaient-ils spécialisés, l'un en tant qu'Isieion, l'autre comme Sarapieion.

En tout cas, c'est au sanctuaire de l'Acropole que se rapporte une inscription de l'époque d'Hadrien où sont mentionnées des offrandes faites à la déesse (τῇ θεῷ) par une femme qui est à la fois λυχνάπτρια et ὀνειροκρίτις[4]; quoique le nom de la divinité ne soit pas conservé, c'est bien d'Isis qu'il s'agit: l'inscription mentionne en effet un stoliste et un zacore qui est en même temps *hagiaphoros*; tous ces termes, en particulier ceux d'oneirocrite et de stoliste, caractérisent le personnel d'un sanctuaire égyptien. D'autre part, une statue d'Aphrodite est au nombre des offrandes: on a vu qu'une inscription hellénistique provenant du même site, au voisinage de l'Asklépieion, associait Isis à Aphrodite et à d'autres divinités grecques[1]; il est donc tout à fait vraisemblable que les deux inscriptions proviennent du même sanctuaire, qui devait être un sanctuaire isiaque. La dédicace de la *lychnaptria* fait état de plusieurs éléments de construction qui ont dû être adjoints au temple, ou remplacer des parties endommagées: fronton (αἴτωμα), petits piliers (κιόνια), barrières ou grillages (κινκλίδας); et l'expression ἐπισκευάσασα καὶ αὐτὴν τὴν θεὸν καὶ τὰ περὶ αὐτήν peut faire allusion à une restauration du sanctuaire plutôt que du culte, car il ne semble pas que celui-ci ait été abandonné à la période précédente. Or, si le temple de l'Acropole a dû être restauré sous Hadrien, c'est sans aucun doute que son existence était déjà longue; on peut donc présumer que sa construction est antérieure à l'ère chrétienne. Peut-être est-ce dans le même sanctuaire que, à la même époque, un personnage nommé Eukarpos, fils de Dionysios, de Phylasia, dédie une statue d'Asklépios κατ' ἐπίταγμα[2]; en effet, l'inscription mentionne un prêtre et un stoliste qui figurent également dans l'inscription de la *lychnaptria* et la présence du stoliste, à elle seule, suppose un contexte égyptien. D'autre part, la consécration de statues de dieux grecs dans un temple d'Isis n'a rien qui doive surprendre; le procédé est déjà connu à l'époque hellénistique et, dans le cas d'Asklépios, il semble particulièrement justifié: Isis, déesse guérisseuse, peut fort bien être associée à un Asklépios plus ou moins assimilé à Sarapis, auteur, lui aussi, de cures miraculeuses.[3]

---

[1] Cf. p. 133, n. 3. Vidman, *Sylloge*, nº 20. Cf. également les canéphores d'Isis et de Sarapis mentionnées par des inscriptions d'Éleusis au Ier siècle a.C.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 19. Comme le fait observer Vidman, la restitution [στολίζ]οντος, l.4, est plus vraisemblable que [ζακορεύ]οντος, le zacore étant en général le dernier nommé.

[3] Cf. H. Bulle, *MDAIA*, 1894, p. 149-55; fig. 3, 4 et 5. Ces cariatides, qui devaient être dressées contre un mur, sont tout à fait analogues à des canéphores trouvées à Rome; les têtes manquent (fig. 3 et 4), mais restes du voile passant sur la corbeille.

[4] Vidman, *Sylloge*, nº 16. L'inscription doit dater des années 127-30 p. C.; le prêtre Dionysios de Marathon a été cosmète en 126/7; cf. P. Graindor, *Athènes sous Hadrien*, p. 160.

[1] Cf. *supra*, p. 13.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 17. L'inscription, aujourd'hui perdue, ne paraît pas avoir été retrouvée dans les parages de l'Asklépieion. La formule κατ' ἐπίταγμα, comme le souligne P. Graindor (*op. cit.*, p. 160 sq.), est fréquemment employée dans le culte égyptien; mais elle convient tout aussi bien à un dieu comme Asklépios, qui envoie des visions et donne des ordres en songe comme les dieux égyptiens.

[3] Sur la présence de divinités grecques à l'époque hellénistique dans le sanctuaire égyptien de l'Acropole, cf. *supra*, p. 13. L'assimilation d'Isis à

La dédicace de la *lychnaptria* et celle d'Eukarpos donnent des indications intéressantes sur le personnel du sanctuaire isiaque à l'époque d'Hadrien; comme à l'époque hellénistique,[1] le prêtre, le zacore et l'oneirocrite, auxquels s'ajoute le stoliste, figurent parmi les desservants. Cependant, un certain cumul de fonctions se manifeste, qui n'était pas attesté antérieurement: le prêtre est en même temps iacchagogue et par conséquent doit jouer un rôle dans les cérémonies du culte éleusinien ou dionysiaque,[2] sans que cette double fonction implique d'ailleurs une association du culte d'Isis à celui de la Déméter éleusinienne; le zacore est qualifié d'*hagiaphoros*, ce qui indique qu'il porte les objets sacrés du culte dans les processions, mais il ne s'agit sans doute pas d'une fonction spécialisée, et il est probable que tous les desservants, selon leur rang dans la hiérarchie, participaient à ces cortèges en portant soit les images divines, soit des objets employés dans le culte.[3] Enfin, la dédicante est à la fois *lychnaptria*, c'est-à-dire porteuse de lampes ou de torches, et *oneirokritis*, interprète des songes; ici encore, il s'agit de tâches apparemment conciliables (l'office d'oneirocrite ne devait pas s'exercer quotidiennement, mais seulement lorsque des fidèles venaient passer la nuit dans le sanctuaire pour y recevoir la vision d'Isis ou de Sarapis; quant à l'allumage des lampes, il devait intervenir surtout dans les cérémonies nocturnes, dont on ne connaît pas la fréquence).

Hygie (et de Sarapis à Asklépios) est bien attestée à Délos (cf. *supra*, p. 112). et à Épidaure (*infra*, p. 162).

[1] Cf. l'inscription de Mégallis, fille de Magas (*supra*, p. 10); le clergé dont il s'agit doit être celui du sanctuaire «de la ville», le Sarapieion dont parle Pausanias.

[2] Sur Iacchos-Bacchos dans les mystères éleusiniens, cf. M. P. Nilsson, *Gesch. Griech. Rel.*, I, p. 565-67, 629; H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 437-38. Il est probable que l'iacchagogue conduisait la procession des mystes (peut-être portait-il l'image du dieu?). De toute façon, l'initiation dionysiaque ou éleusinienne n'est certainement pas incompatible avec l'appartenance à la «secte» isiaque; et les assimilations souvent opérées entre les divinités des mystères devaient faciliter la double appartenance, voire des appartenances multiples.

[3] Ἁγιαφόρος doit être l'équivalent de ἱεραφόρος qu'on retrouve dans plusieurs inscriptions d'époque impériale appliqué à des fidèles du culte égyptien; cf. *infra*, III, p. 157. Selon Apulée, *Mét.*, XI, 10-11, ce sont les ministres du culte *(antistites sacrorum)* qui portent «les attributs distinctifs des dieux tout puissants» *(potentissimorum deum proferebant insignis exuvias)* tandis que d'autres portent les statues divines.

Seul le stoliste n'exerce pas une deuxième charge, sans doute parce que sa fonction est particulièrement spécialisée et absorbante: il est possible en effet que la toilette — symbolique — des statues de culte ait dû être effectuée chaque jour, comme dans les temples égyptiens. Au total, les desservants du sanctuaire isiaque de l'Acropole paraissent avoir été peu nombreux, d'où le cumul des tâches; sans doute le sanctuaire lui-même était-il assez modeste.

Sur le culte, l'inscription donne peu d'indications; il devait comporter cependant une liturgie quotidienne — d'où la présence du stoliste — et des cérémonies parfois nocturnes accompagnées de processions où on portait les objets sacrés; la présence de l'oneirocrite montre que l'incubation continuait d'être pratiquée. Il semblerait donc que le culte, à l'époque impériale, n'ait guère différé de celui qui était célébré à l'époque hellénistique; cependant, du fait qu'à cette époque le stoliste n'apparaît pas dans les inscriptions athéniennes, on peut penser que les rites d'habillage des statues occupaient alors une place plus réduite qu'il n'apparaît par la suite.[1]

L'importance des cérémonies nocturnes, qui nécessitent la présence d'une porteuse de lampes, se manifeste encore dans l'offrande de torches qu'à la même époque une femme, Valéria, adresse «à Isis et aux dieux égyptiens»[2]; il est probable en effet qu'il s'agit d'objets utilisés dans le culte plutôt que d'attributs symboliques d'une Isis parfois assimilée à Hécate.[3]

Paradoxalement, la seule mention de fêtes célébrées en l'honneur des dieux égyptiens dans l'Athènes impériale ne concerne que des divinités secondaires, du moins hors d'Égypte; en effet, un calendrier liturgique de l'époque d'Hadrien, qui a dû appartenir à un

---

[1] Les termes στολιστής, στολίζων, ne figurent que dans des inscriptions athéniennes d'époque impériale; on ne peut certes en conclure que l'habillage des statues n'était pratiqué qu'à Athènes — cf. des allusions à ce rite dans l'épitaphe d'une prêtresse isiaque de Mégalépolis (*infra*, p. 165) — ni même que l'usage ne s'en est répandu qu'à l'époque impériale; cf. déjà les inventaires du sanctuaire égyptien de Délos qui mentionnent des vêtements et des bijoux destinés sans aucun doute à orner les statues de culte. Cependant il est possible que la fonction très spécialisée de stoliste n'ait existé que dans les sanctuaires importants; dans les lieux de culte plus modestes, le desservant devait cumuler la plupart des tâches, y compris celle qui consiste à parer les statues.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 15.

[3] Sur Isis-Hécate (ou Déméter) à la torche, cf. *supra*, I, p. 86–87.

genos ou à une association cultuelle, prescrit de sacrifier à Nephthys et à Osiris, le 13 Boédromion; ce sacrifice comprend l'offrande d'un coq, ainsi que de grains de blé et d'orge, et une libation de *melikraton* (mélange d'eau et de miel, ou de lait et de miel).[1] Il paraît significatif que les dieux égyptiens figurent dans un calendrier qui d'autre part mentionne uniquement des divinités grecques, et de plus bien connues et populaires: les déesses éleusiniennes, Dionysos, Apollon et Artémis, Zeus qualifié de Γεωργός, Poseidon, Kronos, Héraklès[2]; bien entendu, on ne peut déduire de ce calendrier, où se reflète le culte d'une famille ou d'une société privée, que le culte égyptien, à Athènes, occupait officiellement une place égale à celle des grands cultes de la cité; mais il est évident qu'il était bien accueilli et familier aux Athéniens. La présence d'Osiris et de Nephthys, au lieu de Sarapis et d'Isis, reste cependant étonnante; l'association de ces deux divinités est assez inhabituelle dans le mythe osirien, à moins que Nephthys n'apparaisse comme une sorte de substitut d'Isis,[3] et surtout, elle n'est jamais attestée dans les documents cultuels. En effet, alors qu'Osiris est assez souvent mentionné dans des dédicaces, soit seul, soit en compagnie d'autres dieux égyptiens,[4] Nephthys, quant à elle, est tout à fait absente de l'épigraphie, à l'exception de cette inscription athénienne[5]; pourtant, elle figure dans les papyrus magiques grecs et en particulier dans le curieux hymne inséré dans la *Nékyia* de l'Odyssée où sont invoqués, avec Isis et Anubis, Ωσιοσειρι (= Osiris) et Νεφθω (= Nephthys).[6] La mention de Nephthys, dans le calendrier athénien, n'est explicable que s'il s'agit d'un culte privé; il est tout à fait improbable qu'elle ait été officiellement associée aux autres dieux égyptiens.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, n° 14; P. Graindor, *Athènes sous Hadrien*, p. 159-60 (l'écriture, d'après Graindor, s'apparenterait à celle d'une liste éphébique de 125/6). Cf. aussi F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, n° 52, p. 102-103.

[2] P. Graindor, *op. cit.*, p. 150 sq.

[3] Cf. *supra*, I, p. 8 sq.

[4] Osiris est connu non seulement à Athènes, mais à Érétrie, à Délos, à Kymé, à Pergame (cf. *supra*, p. 26, 109); cf. également les inscriptions funéraires d'époque impériale où apparaît la formule δοίη σοι Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ ainsi que des formules voisines (Vidman, *Sylloge*, n° 459-463 (Rome), 778 (Carthage)). Une association cultuelle de Cos, au IIe siècle a.C., est placée sous le patronage d'Osiris (*infra*, III, p. 30).

[5] Il nous paraît difficile d'identifier à Nephthys la Néotéra qui figure en compagnie de Sarapis et d'Isis sur une inscription de Gerasa (142/3 p.C.; Vidman, *Sylloge*, n° 366 et p. 186).

[6] *P. Oxy.* 412 (fragment des *Kestoi* de Julius Africanus. IIIe s. p.C.). Nephthys semble figurer dans une invocation du *P. Leid.* J 384 (v) (= *PGM*

Quant au sacrifice, les éléments dont il se compose n'ont rien de typiquement égyptien, mais au contraire sont fréquemment utilisés dans le culte des divinités infernales, en Grèce; c'est le cas du *melikraton,* qui doit exercer un pouvoir apaisant et apotropaïque (on l'emploie dans les offrandes aux morts), et du coq, qui peut être associé au couple Perséphone-Hadès.[1] Ces offrandes de caractère funéraire conviennent particulièrement à Osiris, et il n'est peut-être pas nécessaire de supposer qu'elles lui étaient faites lors de la commémoration de sa passion et de sa mort[2]; on sait que cette fête était célébrée, selon Plutarque (et par conséquent à l'époque où fut inscrit le calendrier athénien), à partir du 17 Hathyr, c'est à dire du 13 novembre[3]; le date du 13 Boédromion (= 24 octobre) ne convient à cette célébration que si on suppose un décalage entre le calendrier des fêtes égyptiennes en Grèce et le calendrier égyptien.

D'autre part, une notice d'Hésychius indique que la fête égyptienne des *Charmosyna* était célébrée à Athènes[4]; or, elle l'était également à la fin de l'époque hellénistique ou au début de l'époque romaine à Cios de Bithynie et à Tomi, où elle apparaît incontestable-

---

II, XII, p. 73-74): ἐγώ εἰμι 'Ησενεφυς (= Isis-Nephthys?) ἡ καλουμένη ἔαρ.

[1] Cf. une plaque en terre cuite du sanctuaire de Perséphone à Locres (début Ve siècle), qui représente Perséphone et Hadès trônant; Perséphone a dans la main un coq, tandis qu'un autre se tient sous son siège (P. Lévêque, *Aventure grecque,* pl. 18). Sur une stèle funéraire laconienne (Chrysapha, 3e quart du VIe siècle), un couple de défunts héroïsés se voit offrir un coq (F. Chamoux, *Civilisation grecque,* fig. 87).

[2] C'est l'hypothèse d'A. Rusch, *op. cit.*, p. 9; mais cf. les réserves de Graindor, *op. cit.*, p. 159-60, qui d'ailleurs ne paraissent pas toutes fondées: la présence de Nephthys dans une fête osirienne n'aurait rien d'étonnant; Isis elle-même y joue un rôle essentiel et, selon le mythe égyptien, Nephthys est associée à Isis à la fois dans les cérémonies de deuil et dans l'oeuvre de résurrection. En revanche, l'argument qui repose sur l'incertitude de la datation paraît beaucoup plus déterminant.

[3] Le 17 Hathyr du calendrier réformé alexandrin correspond au 28 Choiak de l'année sothiaque normale: on sait que les cérémonies de la passion d'Osiris étaient appelées en Égypte «fêtes de Choiak»; cf. *supra,* I, p. 227 sq.

[4] Hésychius: Χαρμόσυνα . ἑορταὶ 'Αθήνησιν Cf. F. Bräuninger, *Hermes,* 1928, p. 484 sq.; L. Deubner, *Attische Feste,* p. 223; P. Graindor, *Athènes sous Hadrien,* p. 160, n. 3; S. Dow, *art. cit.*, p. 224-25.

ment liée au culte isiaque[1]. S'il n'est guère possible d'en préciser les manifestations et le contenu, il semble bien pourtant qu'il s'agisse d'une fête joyeuse, probablement en relation avec l'«invention» d'Osiris.[2]

Il est donc vraisemblable que le culte d'Isis à Athènes, à l'époque impériale, comportait, en plus des processions et sans doute de la liturgie quotidienne, des fêtes commémorant des épisodes du mythe osirien; mais on ne possède aucune indication relative à des mystères ou à des cérémonies d'initiation. En revanche, deux inscriptions qui doivent être postérieures à Hadrien mentionnent peut-être la consécration de jeunes filles à Isis; il est vrai que les expressions employées pourraient également s'appliquer à la consécration de statues: c'est le cas en particulier de l'inscription qui émane d'un grand personnage, Tib. Claudios Attalos, archonte éponyme peu après le règne d'Hadrien; il est probable en effet que cet isiaque de haut rang dédie à Isis la statue de sa petite-fille, et non l'enfant elle-même.[3] Mais le texte selon lequel un homme et une femme consacrent leur fille à la déesse avec la formule εὐχήν[4] implique peut-être que la jeune fille était réellement vouée au service de la déesse; de telles pratiques étaient en vigueur dans le culte isiaque et on en a un témoignage littéraire dans le roman de Xénophon d'Éphèse où Anthia, pour échapper aux poursuites de Psammis, prétend qu'elle a été «dès sa naissance consacrée à Isis jusqu'au jour où elle serait nubile»,[5] si bien qu'elle passe dès lors pour appartenir à la déesse. Il est possible que les nombreuses femmes représentées en costume isiaque sur des stèles funéraires athéniennes d'époque impériale aient été, dans leur jeune âge, vouées au culte d'Isis.

A la fin du IIe et au IIIe siècle p.C., on possède plusieurs témoignages relatifs au culte égyptien à Athènes. Prêtres et sanctuaires sont mentionnés dans plusieurs inscriptions, et l'organisation du clergé (sans doute aussi celle du culte, mais nous n'en savons pas grand chose) ne paraît pas avoir subi de modifications: un ἱερεὺς στολιστής d'Isis et de Sarapis apparaît dans une dédicace de l'époque des Sévères[1] et c'est peut-être le même personnage qui, avant d'accéder à ses fonctions sacerdotales, a offert à Isis une stèle décorée d'oreilles et d'une couronne isiaque[2]; un stoliste est également mentionné dans une inscription de la même époque, qui se réfère probablement au contexte égyptien, bien qu'aucun dieu n'y soit nommé: un cleidouque y figure auprès du stoliste et du prêtre[3]. La mention de cleidouque d'Isis se retrouve d'ailleurs dans une liste de prêtres de la fin du IIIe siècle[4]; cette liste présente un intérêt supplémentaire du fait qu'elle nomme plusieurs dieux égyptiens — dont le culte s'est par conséquent maintenu à Athènes jusqu'à une époque assez tardive; il s'agit du dieu ἐν Κανώπῳ (Sarapis? Osiris?), d'Harpocrate et d'Horus, qui sont ici distingués (ce n'est pas toujours le cas dans le monde grec, où l'un et l'autre peuvent être indistinctement assimilés à Apollon), et sans doute d'Isis Ταποσειρίας. Cette épithète, qui figure déjà dans des dédicaces de Délos à l'époque hellénistique,[5] se retrouve à l'époque impériale à Chéronée[6] et à Faesulae, en

---

[1] Cf. *infra*, III, p. 109 et *supra*, p. 66–67.

[2] Bräuninger, *art. cit.*, met en parallèle les Χαρμόσυνα avec les *Hilaria* romaines.

[3] Vidman, *Sylloge*, n° 21. Cependant le verbe ἀνατίθημι employé dans la formule d'offrande se retrouve chez Xénophon d'Éphèse pour désigner la consécration d'une jeune fille à Isis.

[4] Vidman, *Sylloge*, n° 22.

[5] Xénophon d'Éphèse, *Éphes.* III, 11, 4; cf. *supra*, I, p. 180. Sur les consécrations d'enfants à Isis, cf. V. von Gonzenbach, *Untersuch. zu den Knabenweihen im Isiskult der röm. Kaiserzeit*, p. 105 sq.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 27. Ce personnage fait une dédicace à Mèn; cf. déjà dans le Sarapieion C de Délos une dédicace à Mèn émanant de l'égyptienne Taosa (cf. *supra*, p. 111). Il ne semble pas cependant qu'il y ait des rapprochements entre le culte de Mèn et celui des divinités égyptiennes.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 28. Le dédicant, Épaphroditos, sans doute un simple fidèle, est qualifié d'ἀπελεύθερος; peut-être a-t-il par la suite reçu la citoyenneté (le stoliste qui fait une dédicace à Mèn est appelé Aur(élios) Épaphroditos) et gravi des degrés dans la hiérarchie des isiaques. Les stèles à oreilles sont bien connues dans le culte égyptien; cf. *supra* ,p. 113, n. 4.

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 25. Cette inscription étant probablement contemporaine de *Sylloge*, nº 27, il faut en conclure qu'il existait à Athènes plusieurs stolistes attachés au culte isiaque, soit dans le même sanctuaire, soit, plus probablement, dans des sanctuaires différents.

[4] Vidman, *Sylloge*, nº 30. L'inscription, très mutilée, a été retrouvée dans le voisinage de la tour d'Andronikos; il ne paraît pas évident que ce texte provienne d'un sanctuaire des dieux égyptiens (cf. cependant Vidman, *op. cit.*, p. 17); mais si un tel sanctuaire existait dans cette région, ne pourrait-il s'agir de celui dont parle Pausanias?

[5] Cf. *supra*, p. 111.

[6] Cf. *infra*, p. 168.

Étrurie, sous la forme *Taposiri*[1]; si sa présence dans des dédicaces s'explique aisément, il est plus surprenant qu'un culte officiellement reconnu soit rendu à cet aspect particulier de la déesse et qu'un prêtre lui soit spécialement attaché. Il est vrai que d'autres dieux égyptiens qu'on peut considérer comme secondaires avaient aussi leur prêtre: c'est le cas d'Horus, dont le prêtre est mentionné dans une inscription très mutilée provenant des fouilles de l'Agora et datant d'environ 220 p.C.[2]; le texte, où apparaissent également le prêtre de Sarapis et le nom d'Osiris, à qui une offrande est dédiée, mentionne plusieurs fois un Isieion qu'il faut peut-être identifier avec le sanctuaire situé au flanc de l'Acropole; cet Isieion devait en tout cas accueillir, à côté d'Isis, divers *synnaoi*, car il semble bien que les prêtres qu'évoque l'inscription soient en rapports avec lui et que l'offrande à Osiris y ait été déposée.

Quelques dédicaces d'époque tardive aux dieux égyptiens peuvent encore être citées; mais elles ne nous apprennent rien de plus sur leur culte à Athènes, dont elles confirment cependant la persistance au IIIe siècle p.C.[3] Cette persistance est également attestée par la découverte, dans les fouilles de l'Agora d'Athènes, de plusieurs lampes et figurines de terre cuite à sujets isiaques qui ne peuvent être antérieures au IIIe siècle et dont certaines doivent même être datées du IVe siècle p.C. Parmi les pièces du IIIe siècle, une figure féminine portant couronne de fleurs et manteau noué sur la poitrine peut être identifiée à Isis-Hygie, en raison du serpent enroulé autour de son bras qui semble boire dans la coupe qu'elle tient[4]; si cette forme d'Isis ne paraît pas faire l'objet d'un culte particulier à

---

[1] Cf. Vidman, *Sylloge*, n° 564 (*CIL* XI, 1544); dédicace du IIe siècle p.C. *dominae Isidi Taposiri*, inscrite sur une base où serait représentée Isis pleurant Osiris (Vidman). Si cette interprétation est exacte, on doit admettre que l'épithète Ταποσιριάς désignait une fonction précise d'Isis, celle de la pleureuse qui mène le deuil d'Osiris et procède aux rites funèbres.

[2] B. D. Merritt, *Hesperia*, 1967, p. 97, n° 28, pl. 28 (l'inscription avait déjà été signalée par S. Dow, *art. cit.*, p. 214); Vidman, *Sylloge*, n° 33 b.

[3] Cf. Vidman, *Sylloge*, n° 32: dédicace (aujourd'hui perdue) à Sarapis et aux θεοὶ Αἰγύπτιοι; n° 33: dédicace (aujourd'hui perdue) à Osiris; n° 26: autel dédié τῷ κυρίῳ Σαράπιδι (retrouvé près de l'Asklépieion, il provient sans doute du temple d'Isis situé dans son voisinage).

[4] *The Athenian Agora*, VI, *Terracottas and plastic lamps of the roman period*, by C. Grandjouan, p. 37, n° 1010-1011. Un type identique aurait été retrouvé au Céramique.

Athènes, l'aspect guérisseur de la déesse n'y était certainement pas inconnu. Intéressante également est la représentation, sur une lampe de la même époque, du couple divin, Sarapis assis avec Cerbère, Isis debout tenant une torche, devant un temple très hellénique d'aspect, mais qui doit être celui où leur culte est célébré[1]; c'est là une figuration rare parmi les terres cuites grecques. Au début du IVe siècle, Isis figure avec son costume traditionnel sur un fragment de lampe provenant de l'Agora[2]; c'est encore elle, sous un de ses aspects les plus répandus, celui de déesse-mère, allaitant Harpocrate, que représente une statuette assez mutilée, mais dont le manteau à franges est indéniablement isiaque[3]. Enfin, c'est probablement du milieu du IVe siècle qu'il faut dater une curieuse lampe, d'un type unique, à notre connaissance, figurant une Isis coiffée d'un diadème de plumes, le corps entièrement enserré de bandelettes[4]; encore que le *basileion* soit assez déformé, c'est bien de la déesse égyptienne qu'il s'agit; peut-être est-ce sous cet aspect momiforme, signe caractéristique, quoique interprété à la grecque, de son origine égyptienne, qu'était vénérée l'Isis Taposirias qui avait à Athènes, au IIIe siècle p.C., son prêtre et sans doute son lieu de culte.[5] A cette époque tardive, Isis n'est donc en aucune façon

---

[1] *The Athenian Agora,* VII, *Lamps of the roman period,* by J. Perlzweig, n° 805. C'est de la même époque que doivent dater plusieurs lampes figurant des prêtres et des prêtresses que l'on pourrait peut-être mettre en rapport avec le culte isiaque en raison de leur costume (écharpe à franges) et de leurs attributs (torche, peut-être sistre), mais il n'est pas impossible qu'il s'agisse de desservants d'un culte grec à mystères; cf. *The Athenian Agora,* VI, n° 1019-1024.

[2] *The Athenian Agora,* VII, n° 780. De nombreux fragments de lampes en forme de barque, du IVe siècle, ont été retrouvés au Céramique; mais ce type de lampe, s'il est souvent en rapport avec le culte isiaque, peut également avoir été employé dans d'autres cultes; cf. Ph. Bruneau, *EADélos,* XXVI, *Les lampes,* p. 107-109.

[3] *The Athenian Agora,* VI, n° 46. La statuette peut dater de la fin du IIIe ou du début du IVe siècle.

[4] *Ib.,* n° 942. Cf. E. Paribeni, *Catalogo della sculture di Cirene,* pl. 175, n° 41.

[5] Cf. *supra,* p. 141-42. J. Perlzweig, *op. cit.,* p. 122, signale que de nombreux fragments de reliefs et de statues figurant les dieux égyptiens ont été retrouvés dans les fouilles de l'Agora; peut-être faut-il les mettre en rapport avec l'inscription trouvée dans le voisinage de la tour d'Andronikos (cf. *supra,* p. 141, n. 4), ce qui confirmerait la présence dans cette région d'un sanctuaire égyptien.

«assimilée»; son caractère étranger est au contraire nettement souligné. En revanche, sur la fin de ce culte, nous ne savons rien; l'un des derniers monuments qui le concernent, peut-être le dernier, paraît être un tombeau où on a retrouvé, à côté de monnaies de Constantin II, un sistre, une situle et une pyxis contenant des boulettes de myrrhe[1]; il s'agit visiblement du tombeau d'un isiaque, sans doute un prêtre, qui a pu exercer sa charge jusque vers le milieu du IVe siècle p.C.

2) *L'implantation du culte isiaque à Athènes*

Il est difficile, d'après le seul témoignage des inscriptions, d'évaluer l'importance du culte d'Isis dans l'Athènes impériale et son implantation dans la population; sans doute constatons-nous que des Athéniens et des Athéniennes exercent dans ce culte des fonctions bien définies, voire spécialisées, celles de porteur des images divines ou de stoliste, pour les hommes, celle de canéphore, pour les femmes; on voit des citoyens non seulement faire des offrandes aux dieux égyptiens, mais aussi, peut-être, consacrer à Isis leur propre fille. Cependant, si on veut avoir une vision plus complète de la diffusion du culte isiaque dans la société athénienne, il faut faire appel aux stèles funéraires des Ier et IIe siècles p.C., qui très souvent représentent des femmes portant le costume et même les attributs d'Isis. La publication de Conze[2] recense 19 stèles de ce type et signale l'existence d'un assez grand nombre de fragments (plus de 30) qui doivent également concerner des isiaques. Ces figurations sont en général assez monotones et dépourvues de style; gestes et attitudes présentent une grande uniformité; cependant, le vêtement et les coiffures comportent parfois des variations intéressantes. Pour certaines d'entre elles, on possède un nom et un patronyme, parfois le nom du mari; mais il est presque toujours difficile de leur attribuer une datation précise. Le tableau qui suit les regroupe dans un ordre qui s'efforce d'être chronologique à l'intérieur de chacune des catégories envisagées.

---

[1] A. Rusch, *op. cit.*, p. 14.

[2] A. Conze, *Attische Grabreliefs*, IV. Le tableau qui suit désigne les stèles par l'initiale du nom de Conze suivie du numéro qu'il leur attribue dans sa publication.

Groupe	*Époque*	*Costume et coiffure*	*Attributs*
A. *Femme seule*			
Alexandra, du dème d'Oiè, épouse de Ktètos (C 1969)[1]	ép. d'Hadrien	cheveux dénoués; deux clous de métal (pour tenir une couronne?); robe à manches, manteau à franges noué sur la poitrine	situle à la main g.; la main dr. élève le sistre
Parthénopé, épouse de Laïnès (C 1954)[2]	milieu IIe s.	cheveux dénoués; robe à manches; manteau noué sur la poitrine	le sistre et la situle ont disparu
Sosibia, fille d'Eubios, de Képhisia (C 1955)		cheveux dénoués; robe à manches longues; manteau à franges noué sur la poitrine; corps en mouvement, appuyé sur la jambe g.	sistre et situle
Isias, fille de Simonidès, Milésienne (C 1956)[3]	IIe s.	cheveux dénoués; robe à manches; manteau noué sur la poitrine	sistre et situle, autel à g.
isiaque (C 1957a)[4]		tête manque; robe à manches; manteau noué sur la poitrine; guirlande en travers du corps passant sur l'épaule g.	la main dr. repliée devant la poitrine tient le sistre; situle à la main g.
isiaque (C 1972)		tête manque; robe à manches; manteau à franges noué sur la poitrine; guirlande avec fleurs et feuillage en travers du corps, passant sur l'épaule g.	il ne reste rien du sistre; situle mutilée.
B. *Deux femmes ensemble*			
Lamia Vibullia, fille de Philokratos, de Sounion; enfant debout à sa dr. (C 1957)	2e moitié IIe s.	cheveux dénoués; robe à manches; manteau à franges noué sur la poitrine; guirlande en travers du corps passant sur l'épaule g.	sistre mutilé; situle; la petite servante tient un coffret.

---

[1] G. Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 298, n° 114; A. Rusch, *op. cit.*, p. 14; Vidman, *Sylloge*, n° 18.

[2] A. Rusch, *op. cit.*, p. 14; Vidman, *Sylloge*, n° 24. Le nom du mari semble être Δαΐνης; ⟨Λ⟩αΐνης corr. Wilhelm.

[3] A. Rusch, *op. cit.*, p. 14; Vidman, *Sylloge*, n° 23. Un deuxième relief figure au-dessous de celui d'Isias et représente un jeune homme debout drapé dans un manteau long; un objet (grappe?) pend auprès de lui. Il ne semble pas qu'il y ait un rapport entre ces deux figures.

[4] Cette guirlande, élément inhabituel dans le costume des isiaques athéniennes, mais bien connu par les terres cuites gréco-égyptiennes, figurerait sur trois autres fragments de reliefs funéraires représentant des isiaques (Conze, 1957 b, c et d = Sybel, 7170, 6414 et 7007).

Groupe	*Époque*	*Costume et coiffure*	*Attributs*
isiaque; debout à sa dr. Aphrodisia, fille d'Olympos, de Salamine (C 1966)[1]		cheveux dénoués; robe à manches; manteau à franges noué sur la poitrine (Aphrodisia ne porte pas le costume isiaque)	sistre et situle
isiaque; femme assise à sa dr. (C 1868)		cheveux dénoués; robe à manches; manteau noué sur la poitrine (la femme assise ne porte pas le costume isiaque)	sistre et situle
C. *Homme et femme*			
..., Milésienne; Atikos fils de Zotikos, de Phlyées (C 1960)[2]	Ier s. a.C.	coiffure en «côtes de melon», avec longues boucles sur les côtés; robe à manches; manteau à franges noué sur la poitrine (l'homme, de même que tous ceux qui suivent, ne porte pas le costume isiaque)	sistre et situle
Sophia, fille d'Agapétos de Keiriadès; Eukarpos, fils d'Euporos, Milésien (C 1958)[3]	Ier s. p.C.	cheveux dénoués; robe à manches; manteau à franges noué sur la poitrine (Eukarpos est un adolescent imberbe)	sistre et situle
Élatè, fille de Ménodoros, de Bérénikidès; Épigonos, fils d'Apollonios de Koelé (C 1962)[4]	fin IIe s. p.C.	cheveux dénoués (avec peut-être un bandeau); robe à manches; manteau à franges noué sur la poitrine	sistre et situle; sorte de boite à couvercle à l'intérieur du fronton de la stèle

---

[1] Le nom de cette isiaque est très problématique; l'inscription qui la surmonte peut se lire ΠΑΤΑΝΑΤΑΘΙΦΟCΑΝΕΑΜ; Conze propose d'y voir un nom égyptien (pat-Anaiath = δῶρον 'Αναίτις?), ce qui paraît bien improbable.

[2] Ce relief est conservé à Mantoue, au Palazzo del Vescovo. Il a été republié par A. Levi, *Sculture greche e romane del Palazzo Ducale di Mantoua*, (Rome, 1931), nº 55, p. 38 et pl. XL. L'inscription qui figure au-dessus de l'homme paraît plus récente que l'autre, mutilée, où Conze restitue ...]ου Μειλ[ησία ...] 'Αναφλυ[στίου γυνή].

[3] A. Rusch, *op. cit.*, p. 14; Vidman, *Sylloge*, nº 13. Pour Graindor, *Athènes de Tibère à Trajan*, p. 203, n. 2, ce relief est probablement antérieur à Hadrien. L'Eukarpos qui y figure n'est sans doute pas à identifier avec le zacore et hagiaphore Eukarpos mentionné dans une inscription de l'Isieion vers 127/8 ou 128/9 p.C. (Vidman, *Sylloge*, nº 16; cf. *supra*, p. 135); s'il s'agissait du même individu, on s'attendrait à ce qu'il portât les insignes de sa fonction.

[4] Le père d'Élatè, Ménodoros, a peut-être été éphèbe en 147 p.C. Une inscription plus tardive figure sur l'épistyle: Εἰσίων Σωσιγένους Μιλήσιος.

Groupe	*Époque*	*Costume et coiffure*	*Attributs*
Aphéléa, fille de Dionysios, de Salamine, épouse de Zosimos; Zosimos, fils de Zosimos, de Salamine (C 1959)		cheveux dénoués; robe à manches; manteau à franges noué sur la poitrine	sistre et situle
isiaque et son mari (C 1961)[1]		cheveux dénoués; robe à manches; manteau à franges noué sur la poitrine	sistre et situle
Agathéméris, fille d'Aphrodisios, de Kollytos: Sempronios Nikétès; de Kollytos (C 1963)[2]		cheveux dénoués; robe à manches; manteau à franges noué sur la poitrine	sistre et situle
isiaque et son mari (C 1964)		la partie supérieure manque; manteau isiaque	situle
isiaque et son mari (C 1965)[3]		costume isiaque	sistre et situle
Sosipatros, fils d'Hipposthénès; Épiteugma, fille de Poplios, épouse de Sosipatros (C 1967)		ici, très exceptionnellement, c'est l'homme qui porte un costume isiaque, avec manteau noué sur la poitrine (la femme est vêtue d'un chiton et d'un himation)	Sosipatros élève le sistre de la main dr. et tient la situle de la main g.
D. *Personnages divers*			
Amaryllis, fille d'Antipater, d'Alopéké; Mousaios, fils d'Antipater d'Alopéké; 3e personnage (femme) à g. d'Amaryllis (C 1971)[4]	2e moitié IIe s. p.C.	seule Amaryllis porte le costume isiaque: cheveux dénoués, robe à manches, manteau à franges noué sur la poitrine	la main dr. repliée devant la poitrine tient le sistre; situle à la main g.

---

[1] Reste d'inscription: ...ς Σωτηρίωνος | ...ς.

[2] Après le nom d'Agathéméris, lettres ΣΗ (= ζῇ?).

[3] Bas-relief de Vérone, cf. H. Dütschke, *Ant. Bildw. in Oberital.* IV, n. 616, 621.

[4] Il n'y a pas d'inscription au-dessus de la femme de droite. Un Antipater, fils de Mousaios, d'Alopéké, ayant été éphèbe en 110 p.C., la stèle peut dater des années 160-180 p.C. (s'il s'agit bien de ses enfants).

Groupe	*Époque*	*Costume et coiffure*	*Attributs*
E. *Fragments de stèles*			
isiaque (C 1968)		la moitié du relief seulement est conservée; cheveux dénoués, manteau isiaque	sistre et situle
isiaque et son mari (?) (C 1970)		partie supérieure du corps d'un homme debout	une main tenant le sistre est figurée derrière l'homme, ce qui est une représentation inhabituelle
isiaque (C 1972, 15)		bras de femme levé et replié, sur lequel on peut voir un pan de manteau à franges	sistre tenu dans la main dr.

Le catalogue de ces figurations fait apparaître quelques traits communs qui véritablement dessinent l'image de l'isiaque à l'époque impériale: longs cheveux, partagés en bandeaux sur le front et en boucles tombant sur les épaules, tunique à manches étroites, manteau à franges et noeud, retombant en deux plis droits par devant; ses accessoires indispensables sont le sistre qu'elle agite de la main droite et la petite situle arrondie qui renferme l'eau, ou peut-être le lait, pour les libations. C'est une image, somme toute, assez banale; seule la longue guirlande florale que portent quelques-unes de ces défuntes rappelle la variété et la fantaisie des vêtements des isiaques figurées sur les terres cuites gréco-égyptiennes.

Mais le problème qui se pose est surtout celui de leur identification: s'agit-il de prêtresses? d'initiées? ou simplement de femmes représentées en Isis? Cette dernière hypothèse doit être exclue, car si ces femmes, d'une certaine façon, s'identifient à la déesse dont elles ont revêtu le manteau, elles ne peuvent la représenter: aucune d'entre elles ne porte la couronne isiaque, qui est le signe visible de la transcendance absolue de la déesse; ce sont bien des mortelles, et non des Isis. Mais il nous paraît aussi difficile de les considérer, toutes, comme des prêtresses; en effet, les stèles qui les représentent s'échelonnent entre la fin du Ier siècle a.C. et la fin du IIe siècle p.C., et la grande majorité d'entre elles sont du IIe siècle; il paraît impossible qu'il y ait eu à Athènes, au IIe siècle, un si grand nombre de «prêtresses d'Isis», alors que deux sanctuaires seulement accueillaient les dieux égyptiens et que dans l'un d'eux les desservants étaient soumis à une sorte de cumul des fonctions.[1] Mais si toutes n'étaient pas des prêtresses, certaines peuvent l'avoir été; c'est sans doute le cas d'Isias, fille de Simonidès, qui est représentée à côté d'un autel où elle devait déposer les offrandes; cela pourrait être également le cas de Lamia Vibullia, dont la petite servante joue peut-être le rôle d'acolyte dans les cérémonies cultuelles.[2] Quant à l'homme représenté en costume isiaque sur une de ces stèles en compagnie de son épouse qui, elle, porte des vêtements «laïcs», ce ne peut être qu'un prêtre d'Isis; le sistre dont il joue, la situle qu'il porte sont bien les instruments de sa fonction et non des accessoires symboliques.

Cependant, si la plupart de ces défuntes ne sont ni des Isis ni des prêtresses, on peut se demander pour quelles raisons elles portent l'uniforme de la déesse; peut-être faut-il les considérer comme des initiées: Apulée décrit la «robe de lin immaculé» que portent les initiés, hommes et femmes, lors de la cérémonie du *Navigium*,[3] et cette robe semble bien être celle de la déesse elle-même; par la contemplation de ses mystères, les initiés s'identifient avec elle. Mais il se peut aussi que ces femmes aient été membres d'associations cultuelles vouées à Isis: on sait qu'à l'époque hellénistique certaines de ces associations portent la dénomination de mélanéphores, ce qui indique que leurs membres revêtent le vêtement de deuil d'Isis. Il ne serait pas étonnant que des femmes, membres de telles associations, aient été représentées après leur mort dans le costume qui marquait leur choix religieux.

Enfin, il n'est pas impossible que les femmes vouées dès l'enfance par leurs parents au culte de la déesse aient été tenues d'en porter le costume, même si elles n'avaient pas de fonctions précises à remplir à l'intérieur d'un sanctuaire; mais l'existence de ces consécrations demeure, en dehors des témoignages littéraires, quelque peu problématique.

---

[1] Cf. *supra*, p. 136.

[2] Sur les terres cuites gréco-égyptiennes, auprès d'Isis ou de prêtresses d'Isis, sont parfois représentées des petites filles qui doivent jouer ce rôle; cf. Sieglin, II, 2, pl. LXXXIX, 1; E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. LV, nº 269-270.

[3] *Met.*, XI, 10.

Quelle que soit l'identification exacte de ces femmes — prêtresses ou plutôt initiées ou membres de thiases — le nombre des stèles qui les représentent indique bien quelle pouvait être la diffusion du culte isiaque dans la société athénienne au Ier et surtout au IIe siècle p.C.; s'il y a parmi elles quelques Milésiennes, la plupart sont filles et épouses de citoyens athéniens. Le culte paraît donc, à cette époque, bien implanté.

L'onomastique peut, d'autre part, fournir quelques indications sur la vogue du culte isiaque; s'il a fallu attendre le IIIe et même le IIe siècle a.C. pour que les noms théophores dérivés d'Isis ou de Sarapis commencent à se répandre parmi la population athénienne, à l'époque impériale ils sont beaucoup plus fréquents. Par là même, ils sont certainement moins significatifs: lorsqu'ils sont encore rares, à l'époque de l'introduction du culte, les noms théophores égyptiens sont très probablement le signe de la prédilection de ceux qui les portent à l'égard de ce culte; mais lorsqu'ils deviennent nombreux, ils peuvent indiquer soit que le culte a gagné des adeptes, soit qu'on les considère désormais comme banals. Aussi, les porteurs athéniens de noms théophores, à l'époque impériale, ne sont-ils pas nécessairement des fidèles du culte égyptien[1]; cependant, le fait que ces noms soient répandus indique une certaine familiarité avec les divinités égyptiennes et aussi sans doute la popularité de leur culte. Ainsi, on trouve à Athènes les noms d'Isias,[2] Isigonè,[3] Isidotè,[4] et même Isikrateia,[5] certainement moins fréquent; parmi les noms masculins, Isas,[6] Ision,[7] Isigénès,[8] Isidoros,[9] Isidotos[10]; on connaît aussi, bien entendu, des Sarapias[1] et des Sarapion.[2] Or ces noms sont ceux de citoyens; on les trouve en grand nombre dans les listes d'éphèbes du IIe siècle.

---

[1] Parmi les femmes représentées sur les stèles attiques en costume isiaque, une seule porte un nom théophore, Isias, fille de Simonidès, qui est d'ailleurs une Milésienne.

[2] *SEG*, XII, 209; XIV, 262 (inscription funéraire).

[3] *SEG*, XIX, 245 (inscription funéraire. Agora Inv. I 4304); cf. B. D. Merritt, *Hesperia*, 1960, p. 74, n. 146. Il s'agit d'une femme d'Éleusis.

[4] *SEG*, XIII, 86 (Ier siècle p.C.).

[5] *SEG*, XIII, 160 (Ier siècle p.C.). Il s'agit d'une Milésienne.

[6] *SEG*, XIX, 245.

[7] *IG* II^2, 1945, 94 (liste de prêtres; 45/6 p.C.); *SEG*, XII, 120, 130 (catalogue d'éphèbes; avant 180 p.C.).

[8] *SEG*, XIII, 219 (Ier-IIe siècle p.C.); *SEG*, XII, 120, 90; 123, 112 (catalogue d'éphèbes. IIe siècle p.C.).

Ainsi, l'examen des documents relatifs au culte isiaque à Athènes révèle la permanence de ce culte, dans son organisation et son fonctionnement, par rapport à ce que l'on en connaît à l'époque hellénistique; en revanche, son implantation dans la société athénienne, au moins parmi les femmes, paraît avoir été beaucoup plus profonde. Un problème qui demeure posé est celui du rôle joué par les empereurs dans le développement de ce culte; sans doute, d'assez nombreux documents — inscriptions et stèles funéraires d'isiaques — remontent au IIe siècle p.C. et on serait tenté d'attribuer à un empereur comme Hadrien, si intéressé par les choses d'Égypte, des marques de faveur à l'égard du culte athénien d'Isis qui pourraient expliquer son développement à cette époque. Cependant, si on connaît moins bien l'implantation sociale du culte isiaque à Athènes au IIIe siècle, on constate qu'il est aussi vivant qu'à l'époque précédente; les sanctuaires sont toujours en usage, le même clergé continue à fonctionner; il semble même que les prêtres soient plus nombreux et les cultes plus divers (Horus, Isis de Taposiris...). On ne peut donc affirmer que le IIe siècle est, pour le culte égyptien, un siècle privilégié.

D'autre part, il faut bien dire que les empereurs, quelle que soit leur générosité à l'égard d'Athènes, exercent surtout cette générosité vis-à-vis des dieux traditionnels, pour lesquels ils font édifier des

---

[9] *SEG*, XII, 119, 42 (catalogue d'éphèbes. 162/5 p.C.); 120, 17, 102, 103, 109; 123, 79, 99, 100; 140, 19 (catalogue de la famille des Kérykes, IIe siècle p.C.). *SEG*, XIV, 92, 35 (catalogue de prytanes. 182/3 p.C.).

[10] *SEG*, XII, 120, 8, 114; 123, 58. *SEG*, XIX, 272 (inscription funéraire). Cf. B. D. Merritt, *Hesperia*, 1960, p. 75, n. 149: Ἰσίδοτος Σαραπίωνος Φλυεύς. *SEG*, XIII, 51 (catalogue d'éphèbes. IIe siècle p.C.). Cf. aussi J. H. Oliver, *Greek and Lat. Inscr.*, *Hesperia*, 1941, p. 237-261, n° 60 (dédicace du prêtre Isidotos à «tous les dieux»).

[1] *SEG*, XIX, 277 (inscription funéraire. Ier siècle p.C.); cf. aussi M. N. Tod, *JHS*, 1933, p. 54-56 (inscription funéraire métrique).

[2] *SEG*, XIX, 272; cf. aussi le Sarapion, philosophe stoïcien, qui aurait composé et fait chanter un péan en l'honneur d'Asklépios vers 174/5 p.C. (J. H. Oliver, *Hesperia*, V, p. 91-122); Sarapion d'Héraklée, épimélète des orgéons d'Aphrodite (N. Kyparissis et W. Peek, *MDAIA*, LXVI, 1941, p. 228, n. 4).

constructions nombreuses et importantes; le culte égyptien à Athènes ne paraît pas avoir bénéficié des faveurs des empereurs, même les plus égyptophiles.[1] Il n'est pas certain, cependant, que leur influence soit totalement négligeable; le comportement d'un empereur bien disposé envers la religion égyptienne, d'une impératrice acceptant volontiers d'être identifiée à Isis, a pu servir de modèle à leurs sujets, à Athènes comme ailleurs; sans doute était-il de bon ton d'imiter leurs préférences en matière religieuse. Mais il est difficile d'évaluer la part de la mode, ou de l'imitation du modèle impérial, dans l'attachement au culte des divinités égyptiennes; la force d'attraction propre à ce culte n'est certainement pas à négliger et a dû jouer son rôle à l'époque impériale autant qu'à l'époque hellénistique.

Au voisinage d'Athènes, Éleusis ne présente pas de traces de culte isiaque; sans doute, dans un lieu aussi sacré, aussi marqué par la présence d'une religion toute puissante, n'y avait-il pas place pour des religions étrangères. Cependant, un médaillon de bronze récemment découvert dans un bâtiment d'époque romaine situé à l'ouest des Grands Propylées et destiné sans doute à loger le personnel sacerdotal présente une curieuse figure syncrétiste en qui on pourrait reconnaître une Déméter-Isis: de face, le buste émergeant d'un quadrige, elle tient un sceptre, entourée d'un sistre et d'un caducée; un croissant apparaît derrière ses épaules et sa chevelure coiffée en «côtes de melon» est entourée des rayons solaires et surmontée d'un pavot entre deux épis.[2] Si la figure est très composite — les attributs d'Hélios, de Séléné, d'Hermès, voire d'Apollon (une bordure de laurier encercle le médaillon) s'ajoutent à ceux de Déméter —, le sistre rappelle l'identification d'Isis avec la déesse éleusinienne, si répandue en Égypte sous les Lagides et même bien plus tôt, au témoignage d'Hérodote[3]; que cette identification ait été reconnue à Éleusis même, d'ailleurs à une époque tardive, comme en témoigne l'aspect solaire très marqué de cette figuration, n'est peut-être pas étonnant, mais il ne semble pas qu'elle ait laissé de traces dans le culte. Si les doctrines éleusiniennes ont pénétré en Égypte, inversement, le syncrétisme isiaque ne paraît pas avoir sa place à Éleusis[1]; on ne doit pas attribuer trop de signification à un document unique et d'interprétation douteuse.

---

[1] Cf. S. Dow, *art. cit.*, p. 232.

[2] Cf. J. Travlos, *PAAH*, 1963 (1966), p. 29-31; *BCH*, 1964, p. 695, fig. 3; *Orientalia*, 1965, p. 225 et 1966, p. 168-69.

[3] Hérodote, II, 59; cf. *supra*, I, p. 70.

A Égine, le seul témoignage concernant le culte isiaque à l'époque impériale est une monnaie de Géta où figure Isis tenant le sistre et un vase[2]; peut-être est-ce l'indice d'un culte, mais un document aussi isolé ne permet pas d'être affirmatif.

II. L'EUBÉE

L'Eubée qui à l'époque hellénistique avait été un centre important du culte isiaque ne semble pas l'avoir partout conservé à l'époque impériale; aucune inscription postérieure au Ier siècle a.C. ne provient de l'Isieion d'Érétrie. Il y a là un phénomène assez surprenant, qu'on ne peut guère expliquer que par le déclin économique de l'île, dont témoigne Dion de Pruse dans son *Euboïque*.

Cependant, une inscription retrouvée à Chalcis montre qu'à une époque très tardive — fin IIIe - début IVe siècle p.C. — le culte égyptien n'avait pas entièrement disparu de l'Eubée; il s'agit du fameux hymne adressé à Carpocrate ainsi qu'à d'autres dieux (Sarapis, les «oreilles d'Isis» — ἀκοαῖς τῆς Ἴσιδος —, Osiris, Hestia).[3] Comme dans les arétalogies isiaques, c'est Carpocrate[4] qui parle à la première personne, et les thèmes développés dans l'hymne sont ceux de toutes les arétalogies: généalogie du dieu, énumération de ses «inventions» et des bienfaits qu'il apporte; mais une série d'épithètes, qui expriment les fonctions de Carpocrate ou les aspects sous lesquels il pouvait être invoqué, rappellent plutôt les hymnes orphiques. Le document est unique en son genre, toutes les autres arétalogies étant placées sous le signe d'Isis; il semble aussi beaucoup plus composite: alors que les hymnes isiaques traduisent, avec des formulations grecques, des données tout à fait égyptiennes, l'arétalogie de Chalcis est visiblement très influencée par des idées grecques et fait de Carpocrate un nouveau Dionysos, compagnon des Bacchantes et des Bacchants. L'origine égyptienne du dieu est cependant rappelée: il est présenté, assez curieusement, comme fils de Sarapis et d'Isis,[1] pour laquelle il «agite le sistre». L'expression ἀκοαῖς τῆς Ἴσιδος est également curieuse; mais le terme ἀκοή figure dans une inscription de Thessalonique[2] et d'assez nombreuses stèles à oreilles dédiées à Isis évoquent le caractère bienveillant de la déesse, qui écoute ceux qui la prient[3]; ici, la formule est probablement destinée à attirer sur l'auteur de l'hymne la bienveillance de la déesse.

---

[1] On n'a pas retrouvé de dédicaces en l'honneur d'Isis à Éleusis; mais au Sarapieion C de Délos des dédicaces sont adressées à Pluton, Korè et Déméter (P. Roussel, *Cultes ég.*, nº 44. Début IIe siècle) et à Déméter éleusinienne et Korè (*ib.*, nº 206).

[2] F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *Num. Comm. on Paus.*, p. 161, suppl.; cf. *JHS*, 1887, p. 57, 7.

[3] R. Harder, *Karpokrates von Chalkis, Abh. Preuss. Ak., Phil. Hist. Kl.* 1943 (1944), nº 14, p. 7-18, 52-59; J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, 1946-47, nº 171; Vidman, *Sylloge*, nº 88.

[4] Cette forme du nom d'Harpocrate, qui se retrouve dans des inscriptions d'Égypte (cf. E. Bernand, *Inscriptions métriques*, nº 107,) s'explique par une sorte de jeu de mots sur Harpocrate et *karpos*, le fruit de la terre, qui lui aussi est une production d'Isis; d'ailleurs l'inscription du temple de Saïs faisait dire à la déesse, selon Proclus (*in Platon. Tim. Comm.* 30 C/E, p. 97-98 (éd. Diehl)): «le fruit que j'ai mis au monde est devenu soleil» (ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον ἥλιος ἐγένετο). Il s'agit bien d'Horus-Harpocrate, et son identité avec le *karpos* devait être un thème familier aux Grecs. D'autres formes de son nom, comme Ἁλφοκράτης, devaient donner lieu à des fantaisies étymologiques.

Comme tous les textes qui font partie de la littérature sacrée des temples, l'arétalogie de Chalcis ne nous apprend rien sur le culte des dieux égyptiens dans cette localité; cependant, il ne s'agit pas d'un texte copié dans un sanctuaire, comme c'est le cas pour les hymnes isiaques: c'est très probablement un exemplaire unique, composé à Chalcis même, ainsi que l'indique la formule finale, Χαῖρε, Χαλκί, γενέτειρα ἐμὴ καὶ τροφέ, transposition du fameux «Adieu, Égypte qui m'as nourrie» de l'hymne de Kymé.

Composé à Chalcis et sans doute par un habitant de la cité, le texte suppose l'existence d'une communauté de fidèles et d'un sanctuaire des dieux égyptiens, peut-être associés à Hestia ou aux divinités éleusiniennes; on sait que le culte d'Isis et de Sarapis était connu dans la cité aux IIe-Ier siècle a.C. et sa durée a dû être assez remarquable, s'il était encore vivant au IVe siècle p.C. Cependant, entre l'époque hellénistique et le IVe siècle, on constate un vide qu'aucun document ne vient combler; et cette éclipse des dieux égyptiens pendant plusieurs siècles demeure étonnante et inexplicable.

---

[1] Cependant, Osiris est mentionné dans la dédicace de l'hymne; mais il faut dire que la généalogie de Carpocrate ne présente guère de cohérence: il est frère d'Hypnos et d'Écho, apparenté aux divinités éleusiniennes.

[2] Thess. 100.

[3] Cf. *infra*, III, p. 207–08.

III. Péloponnèse

Comme à l'époque hellénistique, les documents concernant le culte isiaque dans le Péloponnèse à l'époque impériale sont assez rares et dispersés; cependant, le témoignage de Pausanias permet de compléter les renseignements fragmentaires que donnent inscriptions et vestiges archéologiques. C'est donc ce témoignage que nous examinerons tout d'abord, pour voir ensuite s'il est confirmé par les documents retrouvés *in situ*:

— à Mégare, chapelle d'Isis (Ἴσιδος ναός) à côté d'une chapelle d'Apollon et d'Artémis, non loin du tombeau (μνῆμα) d'Hyllos[1]

— à Cenchrées, temple d'Isis (Ἴσιδος ἱερόν) à côté de celui d'Asklépios, sur le port, faisant face à un *naos* d'Aphrodite situé à l'autre extrémité[2]

— à Corinthe, deux sanctuaires d'Isis (Ἴσιδος τεμένη), consacrés l'un à l'Isis Pélagia, l'autre à l'Isis Aegyptia, qui se trouvent en montant à l'Acrocorinthe[3]

— à Phlionte, temple d'Isis (Ἴσιδος ἱερόν) situé au delà de l'Omphalos («centre de tout le Péloponnèse»), près d'un temple de Dionysos et d'un autre d'Apollon[4]

— à Épidaure, chapelle (ναός) d'Hygie, Asklépios et Apollon

---

[1] I, 98 (41, 4).

[2] II, 114 (2, 3).

[3] II, 121 (4, 7). Pausanias signale également deux sanctuaires de Sarapis, dont l'un est appelé ἐν Κανώβῳ.

[4] II, 141-142 (13, 7). Pausanias ajoute que la statue d'Isis n'est visible que pour les prêtres: τὸ δὲ (ἄγαλμα) τῆς Ἴσιδος τοῖς ἱερεῦσιν θεάσασθαι μόνον ἐστίν. Ce détail est intéressant, car il fait peut-être allusion à un usage égyptien: la statue est placée au fond du *naos*, invisible aux yeux, et seul le prêtre, au cours de la liturgie quotidienne, a le droit d'en approcher. Or ceci est contraire aux usages grecs; Pausanias le souligne lorsqu'il écrit que la statue de Dionysos et celle d'Apollon sont «visibles par tous» (δῆλον πᾶσιν).

«sous leurs noms égyptiens» (ἐπίκλησιν Αἰγυπτίοις), c'est-à-dire, probablement, d'Isis, Sarapis et Harpocrate[1]
— à Méthane, temple d'Isis (Ἴσιδος ἱερόν)[2]
— à Trézène, *naos* d'Isis dans le voisinage de l'Acropole, au-dessous du temple d'Aphrodite Akraia, édifié par les gens d'Halicarnasse; mais la statue d'Isis a été dédiée par le peuple de Trézène. Un autre temple de la déesse est signalé par Pausanias au voisinage de l'isthme de Trézène[3]
— à Hermione, chapelle (ναός) de Sarapis et d'Isis «là où se trouvait autrefois la ville d'Hermione», près d'un temple d'Athéna et de chapelles d'Hélios et des Charites[4]
— à Boura, en Achaïe, temple d'Isis (Ἴσιδι ἱερόν)[5]
— à Aigeira, en Achaïe, statues de Sarapis et d'Isis, en marbre pentélique, dans le «très ancien temple d'Apollon»[6]
— à Messène, temple (ἱερόν) de Sarapis et d'Isis non loin du théâtre[7]
— à Boiai, en Laconie, *naoi* de Sarapis et d'Isis près de l'Asklépieion, probablement dans le voisinage de l'Agora.[8]

De plus, la présence de sanctuaires de Sarapis est signalée à Patrai, à Sparte et à Oitylos.

Les informations de Pausanias sont pour nous extrêmement précieuses, car il s'agit d'un témoin oculaire qui, s'il décrit rarement, donne des localisations assez précises; de plus, il s'est informé, à l'occasion, sur les monuments qu'il voyait et nous apprend, ce qui est particulièrement intéressant pour l'histoire du culte égyptien, que tel *naos* a été édifié par la *boulè* d'une cité, telle statue dédiée par le *dêmos* d'une autre. On ne peut guère douter que cette information ne soit sérieuse et il faut en tenir compte, d'autant plus que la plupart des sanctuaires qu'il mentionne étaient encore, semble-t-il, en usage de son temps.[1] Cependant, Pausanias n'a sans doute pas tout vu, et surtout, il ne nous apprend rien sur le développement et le fonctionnement du culte égyptien, là où il a constaté son existence; il faut donc compléter son témoignage par des informations puisées à d'autres sources.

---

[1] II, 174 (27, 6).
[2] II, 34, 1.
[3] II, 187-88 (32, 5). Cf. aussi 190 (34, 1): τῆς Τροιζηνίας γῆς ἐστιν ἰσθμός ... Ἴσιδος δὲ ἐνταῦθα ἱερόν ἐστι.
[4] II, 193 (34, 10); cf. A. Rusch, *op. cit.* p. 35.
[5] VII, 590 (25, 5).
[6] VII, 592 (26, 3). Selon Rusch, *op. cit.*, p. 36-37, il n'est pas vraisemblable que ces statues, ainsi que celle d'Asklépios, soient placées dans un même temple qui serait celui d'Apollon; mais on voit mal quelle autre interprétation donner au texte de Pausanias.
[7] IV, 360 (32, 5).
[8] III, 268 (22, 9). Le texte de Pausanias, peu clair, pourrait laisser supposer qu'Asklépios, Sarapis et Isis sont réunis dans un même temple.

Ces informations ne viennent pas toujours à l'appui des récits de Pausanias; ainsi, en Mégaride, alors que nous ne possédons aucun document concernant Mégare, c'est à Pagai que la présence du culte égyptien semble attestée par les monnaies; Isis figure sur celles-ci, debout dans un temple, tenant le sistre et la situle, à l'époque de Commode et de Septime-Sévère.[2] On peut penser que cette représentation, assez rare, figure la statue de culte de la déesse à l'intérieur d'un de ses temples péloponnésiens, peut-être le temple même de Pagai; mais il est étonnant que le culte isiaque y ait laissé si peu de traces, et seulement à une époque tardive. Il est vrai que cette époque était celle de la faveur témoignée par les empereurs — Commode en particulier — au culte égyptien, et ce fait peut avoir été déterminant, même dans une petite ville de province éloignée de l'influence de Rome.

En revanche, Corinthe et son port de Cenchrées semblent bien avoir été le plus important centre du culte isiaque dans le Péloponnèse, ce qui confirme les renseignements donnés par Pausanias. Certes, on n'a pas retrouvé en montant à l'Acrocorinthe les quatre sanctuaires dont il parle; mais une dédicace hellénistique à Sarapis et Isis, qui provient de cette région, montre que bien avant le IIe siècle p.C. un ou plusieurs sanctuaires des dieux égyptiens y existaient déjà.[3] D'autre part, une dédicace à Isis d'époque impériale, aujourd'hui perdue, aurait été vue par Villoison dans la cour d'une maison de Corinthe[1]; adressée Εἴσιδι Πελαγίᾳ Εὐακόῳ, elle devait provenir du sanctuaire d'Isis Pélagia dont parle Pausanias. Le terme εὐάκοος, qui se retrouve dans une inscription de Mytilène adressée, elle aussi, à Isis Pélagia,[2] convient bien à la Dame de la Mer, qui exauce les prières des marins en péril; si ce terme est rare, son équivalent ἐπήκοος se rencontre fréquemment dans les dédicaces à Isis. Même si l'existence de cette inscription n'est qu'imparfaitement attestée, d'autres documents montrent bien qu'Isis Pélagia recevait effectivement un culte à Corinthe; elle figure sur une lampe corinthienne du IIe siècle p.C. retrouvée à Délos, dont l'usage devait être à la fois «cultuel et votif»,[3] et sur de nombreuses monnaies de l'époque de Trajan à celle de Caracalla où elle est représentée debout, tenant des deux mains une voile gonflée par le vent, selon un type que reproduisent des monnaies de Byblos et surtout d'Alexandrie.[4] Elle apparaît également sur des monnaies d'Hadrien, tenant le sistre et la situle[5]; mais on ne peut affirmer avec Rusch qu'on retrouve ainsi sur les monnaies les deux Isis dont parle Pausanias, la Pélagia et l'Égyptienne, car ce type de l'Isis au sistre et à la situle est un type banal, très répandu dans la numismatique d'Asie Mineure.[6] Sur ce qu'était l'Isis Aegyptia, on ne peut faire que des conjectures;

---

[1] Dans deux cas cependant, à Hermione et à Boia, les monuments qu'il décrit semblent avoir été en ruines; cf. le terme d'ἐρείπια qu'il emploie à propos des sanctuaires de Boia qu'il a mentionnés. Mais partout ailleurs il ne dit rien de tel.

[2] Cf. B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 394; F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *JHS*, 1885, p. 58; *Num. Comm. on Paus.* p. 154 et pl. FF IV (Isis debout dans un temple; Commode); Isis et Asklépios sont debout face à face sur une monnaie de Septime-Sévère, *ib.*, p. 154. Cf. aussi A. Rusch, *op. cit.*, p. 31.

[3] Cf. *supra*, p. 17–18.

---

[1] J. B. G. d'Ansse de Villoison, dans *Hist. de l'Acad. roy. des Inscriptions*, 47, 1809, Mém. de littérature, p. 306 (il mentionne cette inscription sans en donner le texte, à propos de la dédicace de Lesbos Εἴσιδι Πελαγία Εὐακόῳ; cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 32; Vidman, *Sylloge*, nº 34. Une confusion de la part de Villoison n'est peut-être pas à exclure.

[2] Cf. *infra*, III, p. 98.

[3] Ph. Bruneau, *BCH*, 1961, p. 435-36. Sur le motif de l'Isis Pélagia ou Pharia, assez rarement représenté en dehors des monnaies (cf. cependant un relief de Délos et un fragment de relief de Thasos), cf. Ph. Bruneau, *art. cit.* et aussi *BCH*, 1963, p. 301-308. Cf. aussi Ch. Picard, *Lampes d'Isis Pélagia et Euploia à Délos et ailleurs*, *RA*, 1962, II, p. 228-30 (signale deux lampes en forme de barque avec représentations isiaques à Pouzzoles et à Ostie; mais Isis n'y figure pas sous son aspect de Pélagia).

[4] Isis Pélagia sur des monnaies de Plotine (F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *Num. Comm. on Paus.*, p. 17), d'Antonin le Pieux, de L. Vérus (F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *Num. Comm. on Paus.*, p. 17, pl. D LXIV), de Plautilla (Cohen, *Descr. hist. des monnaies*, IV, p. 250 nº 40). Cf. également B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 405; A. Rusch, *op. cit.*, p. 32.

[5] F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *Num. Comm. on Paus.*, p. 25, pl. F CXIX. A. Rusch, *op. cit.*, p. 32.

[6] Cf. *infra*, III ch. I, *passim*.

peut-être s'agissait-il d'une statue de culte de style égyptisant, telle qu'on en connaît à l'époque romaine, portant perruque et couronne, vêtue d'une tunique aux plis raides et les bras collés au corps[1]; on peut penser également que dans son sanctuaire la liturgie était purement égyptienne, mais en général rien n'indique que le culte ait été profondément différent d'un sanctuaire à l'autre. De même, le culte adressé à Sarapis ἐν Κανώβῳ n'était pas forcément différent de celui qu'il recevait dans son autre sanctuaire de Corinthe; mais un lieu de culte pouvait être consacré, comme dans le cas d'Isis Pélagia, à un aspect particulier de la divinité — en l'occurrence, pour le Sarapis «de Canope», il devait s'agir de l'aspect guérisseur et oraculaire.

Si à Corinthe même les vestiges archéologiques du culte isiaque sont inexistants, il n'en va pas de même à Cenchrées où des fouilles récentes ont révélé la présence sous les eaux du port d'une construction à décoration égyptisante[2]; le matériel recueilli jusqu'à ce jour est assez tardif et les renseignements qu'on peut en tirer sont assez limités, mais on ne peut guère douter qu'il s'agisse du temple d'Isis, situé sur le port, dont parle Pausanias. D'ailleurs, une monnaie d'Antonin le Pieux où figure le port de Cenchrées présente des édifices qui correspondent exactement à la description de Pausanias: au centre s'élève une grande statue de Poseidon (ἐπὶ δὲ τῷ ἐρύματι τῷ διὰ τῆς θαλάσσης Ποσειδῶνος χαλκοῦν), entourée de deux constructions situées à chaque extrémité de la jetée: le temple d'Aphrodite et le temple d'Isis qui lui fait face.[3]

Il serait d'autant plus intéressant de retrouver les vestiges de l'Isieion de Cenchrées que c'est dans ce cadre qu'Apulée situe le dernier épisode de ses *Métamorphoses*, la conversion et l'initiation de Lucius; cependant ce cadre est très peu décrit et on ne rencontre que quelques allusions au seuil du temple, à la «chambre de la déesse» (*cubiculum deae*), au haut des marches, où est placée la statue divine le jour de la fête, aux rideaux blancs (*velis candentibus*) qu'on tire le matin pour célébrer la liturgie quotidienne; on apprend aussi que Lucius loue un logement dans l'enceinte du temple (*aedibus conductis intra conseptum templi*) pour être plus près d'Isis et l'adorer jour et nuit.[1] Il est bien évident que, lorsqu'il donne ces détails, Apulée ne s'inspire pas d'un exemple précis: l'escalier d'accès au temple, le *naos* où est renfermée l'image divine, les logements pour les prêtres dans la cour du temple, tout cela fait partie de l'image traditionnelle du temple égyptien. De même, la cérémonie qu'il décrit est localisée par hasard à Cenchrées, mais pourrait se dérouler de la même façon dans n'importe quelle ville portuaire. Quel que soit donc l'intérêt du texte d'Apulée, primordial pour notre connaissance de la religion isiaque à l'époque impériale, on ne peut espérer trouver chez lui une topographie précise qui aiderait à situer les édifices du culte égyptien dans la région de Corinthe.

---

[1] Cf. F. von Bissing, *Äg. Kultbilder*, pl. 3, fig. 7, p. 12, n. 3; W. Weber, *TK Berlin*, p. 35, fig. 10 (statue d'Isis du mus. Greg. Egiz.); C. C. Edgar, *Greek Sculpture*, pl. IX, n° 27471, p. 18.

[2] Cf. *supra*, p. 17–18.

[3] F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *Num. Comm. on Paus*, p. 17 et pl. D LX; cf. aussi A. Rusch, *op. cit.*, p. 33.

Dans bien d'autres sites du Péloponnèse, les documents du culte isiaque sont moins significatifs qu'à Corinthe, et essentiellement d'origine numismatique. Ainsi, à Sicyone, Isis est représentée tenant le sistre et la situle, sur une monnaie de Géta[2]; à Aigion, en Achaïe, Sarapis et une Tychè qu'il faut probablement identifier à Isis figurent sur une monnaie de Marc-Aurèle[3]; mais ni à Aigeira ni à Boura on n'a de vestiges des statues et du temple dont parle Pausanias. Il semble donc qu'en Achaïe, à l'époque impériale, le culte égyptien ait été très peu développé.

En Argolide, au contraire, les témoignages sont beaucoup plus nombreux, quoique pas toujours déterminants. A Cléones, deux types d'Isis, l'Isis Pélagia à la voile gonflée et l'Isis tenant le sistre et la situle, figurent sur des monnaies de Caracalla et de sa femme Plautilla[4]; on retrouve là un problème difficile à résoudre, comme d'ailleurs dans le cas de Sicyone et d'Aigion, celui de l'utilisation de pièces isolées comme témoignages d'un culte. Comment expliquer en effet, si le culte égyptien était réellement installé dans ces cités, qu'elles aient si rarement fait figurer les divinités égyptiennes dans leur monnayage? Ou bien ces figurations correspondent-elles à une célébration temporaire du culte égyptien? Ce serait encore plus surprenant. On peut se demander encore si le choix de tels types ne s'explique pas comme un effet de la propagande impériale; mais il faudrait admettre que celle-ci se faisait sentir jusque dans de petites cités perdues au fond de l'Achaïe ou de l'Argolide.

---

[1] *Met.*, *XI*, 17, 19, 20.

[2] F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *Num. Comm. on Paus.*, p. 158 suppl.

[3] *Ib.*, p. 88; cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 36-37.

[4] *Ib.*, p. 32; cf. *Monn. gr.*, 159, 16; B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 441 (Isis Pharia sur une monnaie de Caracalla); *BMC Péloponnèse*, 155, 15, pl. XXIX, 10 (Isis tenant le sistre et un vase sur une monnaie de Plautilla).

Le cas d'Argos est quelque peu différent; on sait que les vestiges d'un sanctuaire égyptien remontant sans doute au IIIe siècle a.C. y ont été retrouvés en face du théâtre, à l'est de la Larissa, et qu'une Égyptienne est peut-être à l'origine de l'installation de ce culte[1]; si on possède peu de renseignements sur son existence à l'époque hellénistique, on constate en tout cas que sa durée fut assez considérable, puisque une inscription du IIe siècle p.C. avec dédicace à Isis et à Sarapis a été découverte sur l'emplacement qui s'est révélé être celui du temple.[2] Aussi, lorsqu'on voit Isis représentée sur de nombreuses monnaies de la ville, depuis Hadrien jusqu'aux Sévères, on doit admettre que ce fait a une signification et que c'est parce qu'elle recevait un culte depuis longue date à Argos que la déesse a été choisie comme type monétaire.[3] Le cas d'Argos est particulièrement intéressant du fait qu'il témoigne de la persistance du culte isiaque, depuis le IIIe siècle a.C. jusqu'au début du IIIe siècle p.C., sinon plus tard, ce qui indique une bonne implantation locale; mais on ignore tout de son fonctionnement et de son clergé.

---

[1] W. Vollgraff, *BCH*, 1958, p. 556-66; cf. *supra*, p. 19-20.

[2] W. Vollgraff, *Mnemosyne*, 1919, p. 166, n. XIII et *BCH*, 1958, p. 559-60, n. 1; Vidman, *Sylloge*, n° 41a.

[3] Une déesse assise tenant un enfant, en qui on pourrait peut-être reconnaître Isis portant Horus, figure sur une monnaie d'Hadrien (*BMC Péloponnèse*, 148, 151, pl. XXVIII, 13); il s'agit d'un type assez rarement représenté dans la numismatique; mais une petite statue d'Harpocrate retrouvée dans les vestiges du temple d'Argos faisait partie d'un groupe d'Isis et Harpocrate (cf. *BCH*, 1963, p. 54-56, fig. 20-21; *Orientalia*, 1968, p. 131) et on pourrait se demander si, dans ce cas, une statue cultuelle n'a pas inspiré la représentation monétaire, encore que cela ne se produise guère, semble-t-il, dans le cas des dieux égyptiens. Isis debout, tenant le sistre et la situle (ou une fleur, ou un sceptre) figure sur des monnaies d'Hadrien (F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *Num. Comm. on Paus.*, p. 42), Marc-Aurèle (*Syll. Londres, Sicyone-Théra*, pl. LXIX, n° 3819), Julia Mamaea (F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *ib.*, p. 42). Cf. aussi B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 440; A. Rusch, *op. cit.*, p. 34.

A Épidaure, deux autels portant des dédicaces à Isis et à Sarapis[1] proviennent peut-être du *naos* édifié par un membre de la *boulè* d'Épidaure, selon Pausanias, en l'honneur des dieux médecins «sous leurs noms égyptiens»; ces autels, élevés par le prêtre Épaphroditos, sont probablement d'époque tardive, car un soleil radié figure auprès de la dédicace à Sarapis (de même qu'un sistre auprès de celle qui s'adresse à Isis); or l'aspect héliaque de Sarapis n'est guère développé avant la fin du IIe siècle et le début du IIIe siècle p.C. Il est probable que, à l'intérieur de l'Asklépieion d'Épidaure, il existait au IIe siècle une chapelle d'Isis, Sarapis et Horus-Harpocrate; l'association des dieux égyptiens aux grandes divinités guérisseuses du monde grec n'a rien de surprenant, car la fonction guérisseuse leur était reconnue en Grèce même aussi bien qu'en Égypte: Isis est appelée Hygie à Délos et on s'adresse à elle lorsque on est σωθεὶς ἐκ νόσου.[2] D'autre part il semble bien, d'après le témoignage de Pausanias, que les sanctuaires d'Isis et de Sarapis dans le Péloponnèse soient assez souvent associés à ceux d'Asklépios ou voisins de ceux-ci: ce serait le cas de Cenchrées, de Boiai en Laconie, d'Épidaure apparemment et aussi sans doute d'Aigeira, où les statues d'Asklépios, Isis et Sarapis auraient été placées dans le même sanctuaire; sans doute n'y a-t-il pas là un simple hasard[3]: les dieux égyptiens, en Péloponnèse, avaient peut-être essentiellement un caractère guérisseur, ce qui expliquerait leur association avec Asklépios.

Mais cet aspect guérisseur n'est pas le seul sous lequel on les connaisse; en effet, un fragment de loi sacrée provenant de l'îlot de Kyra, près d'Épidaure, mentionne un sanctuaire qui porte le nom d'Ἀφροδισιδεῖον[4]; ce terme composite, dont on ne connaît pas d'exemple ailleurs, doit désigner un sanctuaire consacré à Aphrodite et à Isis, sans doute assimilées en une figure unique; le texte, très mutilé, mentionne un πυρφόρος, un prêtre, un zacore, des libations, des fumigations et des «lampes sacrées». Tous ces termes ne se rapportent sans doute pas au culte d'Isis-Aphrodite, car la loi réglemente les sacrifices à accomplir en l'honneur de diverses divinités; mais l'allusion aux lampes évoque les fêtes nocturnes si nombreuses dans le culte égyptien et le θυμιατήριον les fumigations d'encens qui font partie du rituel journalier. En tout cas, même si le sens général du texte est difficile à établir, il indique qu'aux IIe-IIIe siècles p.C. un culte était rendu à un aspect syncrétiste d'Isis — la déesse des femmes et de l'amour, identifiée à Aphrodite[1] — et cela dans un sanctuaire qui lui était propre.

---

[1] *IG* IV², 534 et 535; cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 13; Vidman, *Sylloge*, nº 36 et 37.

[2] Sur Isis-Hygie à Délos, cf. P. Roussel, *Cultes ég.*, nº 124; cf. *supra*, p. 112. L'expression σωθεὶς ἐκ νόσου figure dans une inscription de Mytilène, cf. Vidman, *Sylloge*, nº 261 (*infra*, III, p. 98-99). Sur la fonction guérisseuse d'Isis et de Sarapis en Égypte, cf. *supra*, I, p. 63-65.

[3] A Athènes également, l'Isieion situé au flanc de l'Acropole était voisin de l'Asklépieion; cf. *supra*, p. 13 et p. 135.

[4] *IG* IV², 742; Vidman, *Sylloge*, nº 38.

Quant aux sanctuaires isiaques vus par Pausanias dans cette région de l'Argolide — Méthane, Hermione, Trézène — il n'en subsiste pas de traces, et aucun autre document, épigraphique ou numismatique, ne compense cette disparition.[2]

Si on retrouve des traces assez nombreuses du culte isiaque dans la région orientale du Péloponnèse, ces traces se raréfient lorsqu' on atteint le centre du pays. Ainsi, en Arcadie, seules deux cités paraissent avoir connu ce culte, Mantinée et Mégalépolis. Le cas de Mantinée est particulièrement significatif, car à l'époque hellénistique déjà le culte de Sarapis paraît y avoir été pratiqué[3]; il est vrai qu'il pouvait s'agir alors d'un culte privé. En revanche, au Ier siècle p.C., le culte égyptien devait y être célébré officiellement: dans une inscription qui fait l'éloge d'une femme nommée Julia Eudia et de ses bienfaits vis-à-vis du culte d'Asklépios, les prêtres de ce dernier mentionnent les «repas isiaques et ceux des porteurs du feu sacré» (ἔν τε τοῖς Ἰσι[α]κοῖς καὶ πυροφορικοῖς δείπνοις) auxquels ils participent et dont ils feront bénéficier leur bienfaitrice.[1] Ce texte est assez énigmatique, car on ne voit pas pour quelle raison les prêtres d'Asklépios prennent part aux repas isiaques; ou alors il faut admettre que le culte d'Isis et celui d'Asklépios étaient associés à Mantinée comme ils paraissent l'avoir été à Épidaure et peut-être ailleurs dans le Péloponnèse. On peut même se demander si les desservants n'étaient pas communs aux deux cultes, encore que cela pose un nouveau problème, étant donné la spécialisation du culte égyptien. Dans une telle hypothèse, ce dernier aurait été assez hellénisé; pourtant, la coutume des repas en l'honneur d'Isis est une coutume qui semble bien égyptienne et qui est souvent attestée dans le culte de Sarapis et d'Isis en Égypte à l'époque impériale; on la rencontre d'ailleurs dès l'époque hellénistique à Thasos, Mylasa et Priène.[2] En tout état de cause, il est intéressant de voir célébrer au fond de l'Arcadie un des rites importants du culte des divinités égyptiennes.

---

[1] Sur l'identification d'Isis à Aphrodite en Égypte, cf. *supra*, I, p. 80 sq.; sur le rapprochement des deux déesses en Grèce, cf. de nombreuses dédicaces de Délos (P. Roussel, *Cultes ég.*, nº 82, 151, 161, 162, 194; cf. *supra*, p. 112); cf. aussi la dédicace d'une statue d'Aphrodite dans l'Isieion d'Athènes, *supra*, p. 135.

[2] Le nom théophore Ision figure dans une inscription du IIe siècle p.C. provenant de cette région (cf. G. Walter, *Troizen u. Kalaureia*, Berlin 1941, p. 38; *IG* IV, 781); mais c'est un exemple isolé et il ne semble pas que les noms dérivés d'Isis y aient été répandus (cf. cependant *IG* IV^2, 642/3: Ision fils d'Apollonios, d'Epidaure).

[3] Cf. *supra*, p. 20.

A Mégalépolis, une unique inscription concerne le culte isiaque; il est vrai que le texte est fort intéressant et indique, comme l'inscription de Mantinée, que des pratiques bien égyptiennes étaient en vigueur dans les lieux de culte les plus reculés. Il s'agit de l'épitaphe d'une femme nommée Dionysia qui, depuis l'âge de quinze ans jusqu'à sa mort à soixante ans, a été prêtresse d'Isis, sur l'appel de la déesse elle-même; après une vie passée saintement à son service, elle a été rappelée, au pied même de l'autel devant lequel elle priait, par la déesse qui lui a fait la grâce d'une mort sans souffrance.[3] Toute une phraséologie plus ou moins conventionnelle apparaît dans ce texte; mais on y retrouve quelques thèmes essentiels de la religion isiaque, en particulier la notion de vocation: l'appartenance à cette religion implique en effet un double mouvement, l'appel que la déesse exerce sur le fidèle d'une part, et aussi, ce qui n'est pas contradictoire, l'engagement spontané de celui-ci, ce que le grand-prêtre initiateur de Lucius, dans les *Métamorphoses* d'Apulée, définit comme une «servitude volontaire».[1] D'autre part, bien que l'inscription ne soit pas très explicite, il semble que Dionysia ait eu comme fonction essentielle, outre la prière, l'habillage et la toilette de la statue divine, ce qui est encore un rite bien égyptien; sans doute faisait-elle office de stoliste, sans toutefois en porter le titre[2]; mais les termes employés pour désigner sa fonction, λάτρις et πρόπολος, ne semblent pas avoir une signification très précise. En revanche, on apprend qu'elle a été revêtue des vêtements sacrés,[3] ceux de la déesse elle-même: c'est un usage universellement connu, qui n'a peut-être pas toujours été réservé aux prêtresses d'Isis, mais qui est évidemment le signe de la consécration à la déesse.[4] Enfin, l'inscription donne peut-être une indication sur l'aspect d'Isis en honneur à Mégalépolis: la déesse est qualifiée de παντοκράτωρ. Si le terme est relativement rare,[5] l'idée qu'il exprime est au contraire une de celles qui sont le plus fréquemment associées à l'image d'Isis, en Égypte d'ailleurs peut-être plus qu'en Grèce; c'est donc à l'Isis toute-puissante, reine du monde, que s'adressait le culte de Dionysia.

---

[1] *IG* V 2, 269; Vidman, *Sylloge*, nº 44. L'expression πυροφορικοῖς δείπνοις est problématique; s'agit-il simplement de «repas aux flambeaux», donnés la nuit comme tant de cérémonies du culte isiaque, ou des «repas des πυρφόροι», c'est-à-dire des desservants du culte d'Asklépios? Compte tenu du contexte, on peut pencher pour la deuxième interprétation; il s'agirait alors de deux sortes de repas cultuels, auxquels participent également les prêtres d'Asklépios.

[2] Sur les «repas de Sarapis» et les «repas d'Isis», cf. *supra*, p. 101-102, n. 5.

[3] *IG* V^2, 472; cf. W. Peek, *Griech. Vers. Inschr.*, I, 1163; Vidman, *Sylloge*, nº 42. IIe-IIIe siècles p.C.

En dehors de Mantinée et de Mégalépolis, on ne peut guère citer en Arcadie que Thelphouse, où Isis figure sur une monnaie de Septime-Sévère[6]; ce n'est pas là nécessairement l'indice d'un culte.

---

[1] Apulée, *Met.*, XI, 15: *ministerii iugum subi voluntario.*

[2] Cf. notre étude sur l'inscription isiaque de Mégalépolis, *ZPE*, 1967, I, 3, p. 219-24; l'allusion au bain, aux «boucles sacrées» que la prêtresse imprègne de parfum, nous paraît se rapporter à la toilette de la déesse plutôt qu'à celle de la prêtresse, d'autant plus que dans la procession isiaque décrite par Apulée (*Met.*, XI, 9) figurent des femmes dont la fonction est de coiffer et de parfumer la déesse. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, 1968, p. 465-66, n'acceptent pas notre interprétation; cf. cependant les arguments en sa faveur qu'apporte A. Henrichs, *ZPE*, 1968, p. 109-110.

[3] Ἱεραῖς στολίσιν; ἱ⟨ε⟩ραῖς est la correction, tout à fait convaincante, proposée par A. Henrichs, *art. cit.*, à la place d'ἰσίαις que porte la pierre et d'ἰ⟨δ⟩ίαις proposé par Wilamowitz.

[4] Cf. les nombreuses représentations d'isiaques athéniennes portant le vêtement de la déesse, *supra*, p. 145-48.

[5] Cf. O. Montevecchi, *Pantokrator, Studi Calderini-Paribeni*, II, 1957, p. 404-405.

[6] F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *Num. Comm. on Paus.*, p. 102. Sarapis avec Cerbère figurerait sur une monnaie de Phénée, cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 36.

Enfin, en Laconie, on possède quelques témoignages de la présence d'Isis, essentiellement sur des monnaies; à Sparte même, on n'a relevé aucune trace du Sarapieion dont parle Pausanias,[1] mais un torse de femme en costume isiaque y aurait été retrouvé au siècle dernier[2]; à Boiai, si les chapelles d'Isis et de Sarapis, près de l'Asklépieion, ont totalement disparu, Isis figure, tenant le sistre et la situle, sur des monnaies de Julia Domna[3]; elle apparaît encore sur des monnaies de Plautilla et de Julia Domna à Mothone, et sur une monnaie de Septime-Sévère à Asiné.[4] On peut dire, au total, que le culte isiaque est presque absent de Laconie.

Ainsi, bien que le témoignage de Pausanias ne soit pas toujours confirmé par les documents archéologiques ou épigraphiques et que presque rien ne subsiste des sanctuaires qu'il a pu voir au cours de ses voyages, on peut conclure que le Péloponnèse connaissait à l'époque impériale une certaine diffusion du culte isiaque, alors qu'à l'époque hellénistique il semble avoir été fort peu touché par ce culte; sans doute l'implantation ne s'est-elle pas faite partout, et l'Argolide est manifestement favorisée par rapport aux régions du centre et de l'ouest qui, elles, ignorent à peu près les divinités égyptiennes. Pourtant, l'existence d'un culte très vivant — et très égyptien — au coeur de l'Arcadie montre bien quelle était la force d'expansion de la religion isiaque, et son originalité irréductible.

Cf. aussi un nom théophore, Isidoros (ou Isidora), dans une inscription arcadienne, *SEG*, XI, 1131.

[1] Des noms théophores isiaques sont connus à Sparte au IIe siècle p.C.: Isidoros dans une liste d'édiles probablement postérieure à Trajan (*SEG*, XI, 598), Isigénès dans un catalogue de sénateurs d'environ 150 p.C. (*SEG*, XI, 585). D'autre part, si un Sarapieion existait à Sparte au IIe siècle, il est probable que le culte d'Isis y était également célébré, mais on ne sait rien de ce culte, et il ne semble pas que le milieu laconien lui ait été particulièrement favorable.

[2] Cf. *MDAIA*, 1877, p. 349, n° 99.

[3] F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *Num. Comm. on Paus.*, p. 64, pl. O XV. Cf. B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 433; A. Rusch, *op. cit.*, p. 38.

[4] F. Imhoof-Blumer-P. Gardner, *ib.*, p. 69 (Mothone); cf. aussi *BMC Péloponnèse*, 117, 3-5, pl. XXIII, 17, 19. C'est peut-être une Isis-Tychè, avec gouvernail et corne d'abondance, qui figure sur une monnaie de Plautilla à Asinè (*Syll. Londres, Sicyone-Théra*, pl. LXVIII, n° 3752).

IV. BÉOTIE—PHOCIDE

Contrairement à ce que l'on constate dans le Péloponnèse, où le culte égyptien est mieux implanté à l'époque impériale qu'à l'époque hellénistique, en Béotie les centres de culte isiaque semblent avoir été beaucoup plus vivants à l'époque hellénistique qu'aux siècles suivants; de plus, les documents d'époque romaine proviennent de trois localités, Chéronée, Thespies et Thèbes; Orchomène, qui connaissait le culte égyptien dès le IIIe siècle a.C. et qui est peut-être la première ville de Béotie où il se soit installé,[1] ne livre pas de documents postérieurs au Ier siècle a.C. Cette disparition soudaine des témoignages du culte isiaque pose un problème: peut-on admettre qu'à un moment donné, dans des circonstances que nous ignorons, ce culte a cessé d'être pratiqué dans certaines villes où il était établi depuis le IIIe ou le IIe siècle a.C.? Il est évident que là où il n'était pas reconnu officiellement et subventionné par la cité, son existence dépendait uniquement du bon vouloir et de la générosité des fidèles; on voit dans bien des cas ceux-ci faire les frais de constructions ou d'autels en l'honneur des dieux égyptiens, et les desservants, eux aussi, contribuaient largement aux frais du culte.[2] Les *thesauroi* qui figurent dans les sanctuaires égyptiens étaient bien destinés à recueillir les offrandes, et on sait par une inscription de Samos que les prêtres isiaques pouvaient être autorisés à faire une collecte publique, sans doute pour remédier à une situation financière difficile.[3] Est-ce à la suite de difficultés de cet ordre que le culte égyptien a disparu de plusieurs villes béotiennes? Ce n'est pas invraisemblable; mais une autre possibilité n'est pas à exclure: ce culte peut avoir eu, à l'époque impériale, une existence réduite, repliée sur elle-même, correspondant au lent déclin des cités provinciales désormais privées de vie politique et d'importance économique, et qui ne jouissaient même pas, à l'inverse d'Athènes, d'un prestige intellectuel ou religieux. Ainsi, même s'il n'a laissé aucune trace, le culte égyptien a pu subsister dans des villes où il avait connu dans le passé un certain rayonnement; mais c'était sans doute une survie bien précaire.

---

[1] Cf. *supra*, p. 30.

[2] Cf. par exemple les nombreuses offrandes émanant de prêtres et de fidèles dans le sanctuaire égyptien de Délos, *supra*, p. 94; à Athènes même, au IIe siècle p.C., on voit une *lychnaptria* faire les frais d'une réfection de l'Isieion, *supra*, p. 134-35. La formule ἐκ τῶν ἰδίων revient souvent dans les dédicaces (cf. par exemple à Iasos, à Éphèse).

[3] Cf. *infra*, III, p. 61-62.

A Chéronée, en revanche, le culte d'Isis paraît avoir été tout à fait vivant au IIe et même au début du IIIe siècle. C'est probablement au IIe siècle p.C. qu'est faite une dédicace ἐπιταγῇ Εἴσιδος, et les empreintes de pieds qui figurent au-dessus de l'inscription montrent que la déesse continuait à apparaître à ses fidèles et à leur donner ses ordres dans des songes[1]; mais on ne sait si le fidèle devait recueillir ces visions oraculaires dans le sanctuaire même et si l'incubation était pratiquée à Chéronée. Beaucoup plus intéressante est une inscription plus tardive émanant du conseil et du peuple de la cité: aux termes de ce décret, un grand personnage, trois fois Béotarque, grand-prêtre du culte impérial et *logistès* de la ville de Chéronée, rend honneur à sa mère, Flavia Lanica, qui a exercé, entre autres sacerdoces, la prêtrise à vie d'Isis de Taposiris (ἱέρειαν διὰ βίου τῆς ⟨Τ⟩αποσειρίαδος Εἴσιδος) et qui est qualifiée de ἁγνοτάτην ἱεραφόρον τῆς ἁγίας Εἴσιδος.[2] Il existait donc à Chéronée, à l'époque impériale, deux formes d'Isis qui devaient être l'objet de cultes distincts, car l'inscription laisse supposer l'existence d'un clergé d'Isis différent de celui de l'Isis de Taposiris; ce fait montre bien l'importance prise par la déesse égyptienne. Le rapport de l'Isis de Taposiris avec la ville d'Égypte où se trouvait l'un des plus célèbres tombeaux d'Osiris paraît évident; mais on voit mal ce que cet aspect pouvait représenter aux yeux des fidèles béotiens. Cependant, un culte a dû être rendu à Athènes vers la même époque à cette forme de la déesse[3]; on peut se demander s'il ne s'est pas produit à basse époque une sorte de résurgence des traits les plus nettement égyptiens dans la personnalité et le culte d'Isis. Il est assez fréquent de rencontrer dans le culte égyptien en Grèce la notion de sacerdoce exercé à vie et cela s'explique si l'on songe aux connaissances, liturgiques et théologiques, que nécessite la prêtrise des dieux égyptiens; mais il peut s'agir aussi d'une charge honorifique. Cependant, la fonction doit être réelle, et pas seulement honorifique, dans le cas de la prêtresse de Chéronée, car celle-ci exerce en même temps une charge bien définie, celle de hiéraphore, qui consiste à porter les objets sacrés ou les images divines, lors des processions; en Égypte, cette fonction semble avoir été surtout réservée à des hommes, mais le privilège est sans doute étendu aux femmes dans le culte gréco-romain.[1] Il se peut d'ailleurs que le terme de hiéraphore n'ait pas seulement un sens technique, mais désigne aussi les initiés aux mystères isiaques, ceux qui connaissent les ἱερά[2]; et il est tout à fait probable que la prêtresse de Chéronée, dont les responsabilités dans le culte sont importantes, était une initiée.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 61.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 62. Le terme ⟨Τ⟩αποσειρίας est une restitution tout à fait vraisemblable.

[3] Cf. *supra*, p. 141-42.

Du point de vue de l'implantation sociale du culte égyptien,l'inscription de Chéronée présente un intérêt évident; on constate de nouveau que ce culte était loin d'être réservé aux classes populaires, et que les membres des milieux dirigeants, ou les femmes de leur famille, n'hésitaient pas à faire partie du clergé isiaque; les termes de l'inscription expriment d'ailleurs la vénération dont celui-ci est entouré: Flavia Lanica est appelée «la très vénérable hiéraphore». La déesse elle-même est qualifiée d'ἁγία, «la sainte»; c'est une épithète qu'on rencontre en milieu égyptien,[3] mais non pas, en général, dans le contexte grec; elle exprime bien la ferveur qui s'attache à la puissante déesse.

Ainsi, le culte égyptien à Chéronée a connu une assez longue durée d'existence, du IIe siècle a.C. au IIIe siècle p.C.; le fait que deux formes d'Isis y apparaissent, peut-être honorées dans un sanctuaire commun, mais objects de cultes distincts, atteste sa vitalité jusqu'à une époque tardive. Assez curieusement, alors qu'à l'époque hellénistique Sarapis paraît avoir eu la première place,[1] à l'époque impériale c'est manifestement Isis qui prédomine.

---

[1] Dans le culte égyptien, ce sont essentiellement les pastophores qui assument ce rôle de porteurs des objets sacrés; mais à l'époque hellénistique ont été introduites les canéphores qui elles aussi portent les ἱερά dans des corbeilles, lors des processions; de nombreuses terres cuites gréco-égyptiennes figurent ces porteuses de corbeilles (ainsi que des prêtres ou des prêtresses portant les images divines; cf. *I*, pl. XLI). Dans la procession que décrit Apulée, les objets du culte et les statues sont portés par des prêtres; mais deux femmes tenant l'une un uraeus et une situle, l'autre un sistre et une sorte de mesure, le kyathos, sont représentées dans la procession isiaque du bas-relief du Belvédère (IIe siècle p.C.; cf. M. P. Nilsson, *Gesch. Griech. Rel.*, II, pl. 10, 1).

[2] Plutarque, *De Is.* 3; cf. *infra*, III, p. 64.

[3] Cf. déjà Madīnet Mādī, III, 2: la déesse est appelée ἁγνή, ἁγία; cf. aussi *P. Oxy* 1380, 35-36: elle est aussi appelée ἁγία à Sebennytos et Hermoupolis; 89: elle est ἁγία en Chalcidique.

De même, à Thespies, c'est par un décret de la cité en l'honneur d'une prêtresse, Mnasippa, que se trouve attestée l'existence du culte d'Isis[2]; mais il ne semble pas qu'il ait eu la même importance qu'à Chéronée. Alors qu'à l'époque hellénistique le culte s'adressait à la triade Sarapis-Isis-Anubis, la prêtresse du Ier siècle p.C. est dénommée prêtresse d'Isis (ἱερατε[ύσασαν Ἶ]σιδος); mais si cette expression implique une prédominance de la déesse, elle ne signifie sans doute pas que le culte la concernait seule; des *synnaoi* pouvaient fort bien lui être associés. D'autre part, la prêtresse Mnasippa paraît avoir joué un rôle dans le culte de Dionysos[3]; mais il n'est sans doute pas nécessaire de supposer une identification de ce Dionysos avec Osiris. Dans une petite cité, on pouvait certainement faire appel à un même personnage pour exercer diverses fonctions religieuses, et cela arrivait même dans de grands centres: à l'Isieion d'Athènes, au IIe siècle p.C., le prêtre est en même temps iacchagogue.[4] Dionysos n'est peut-être pas une divinité associée à Isis, mais ces exemples montrent qu'ils pouvaient avoir des desservants communs. Quoi qu'il en soit, le culte égyptien à Thespies jouait peut-être à l'époque impériale un rôle non négligeable, mais il est peu probable qu'il ait pris une grande extension, sa prêtresse ne lui étant pas exclusivement consacrée.

A Thèbes enfin, le seul document qui soit en rapport avec le culte isiaque à l'époque impériale est une inscription funéraire mentionnant une hiéraphore; le texte comporte une formule de mise en garde contre toute violation de la sépulture, qui condamne les profanateurs éventuels à payer 700 deniers à Isis.[5] La mention d'Isis, l'emploi du terme hiéraphore, bien connu dans le culte égyptien, laissent supposer que l'auteur de l'inscription est une prêtresse thébaine d'Isis; l'expression ἐὰν δέ τις ... μιάνῃ μου τὰ ἱ⟨ε⟩ρά fait peut-être allusion aux instruments de son culte, qui devaient être déposés dans le sarcophage. Le fait qu'une amende devait être payée à Isis implique également l'existence d'un sanctuaire et d'un *thesauros* de la déesse; mais tout cela reste assez hypothétique.[1]

---

[1] Cf. *supra*, p. 32.

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 54. Cf. *supra*, p. 35-36.

[3] Elle est dite ἀν[αθεῖσαν] τῆ πόλ[ε]ι εἰς τ[ὴν τοῦ Διον]ύσου ἑορτ[ήν]; sans doute était-elle chargée de l'organisation d'une fête.

[4] Cf. *supra*, p. 136.

[5] Vidman, *Sylloge*, nº 52. Cf. *supra*, p. 38. Des inscriptions funéraires avec stipulations analogues (amendes à payer à Isis ou à Sarapis) ont été retrouvées en Asie Mineure, à Rhodiapolis et Corydalla; cf. *infra*, III, p. 6.

Si le culte égyptien ne paraît pas avoir occupé une place importante en Béotie à l'époque impériale, il n'en va pas de même en Phocide, où plusieurs cités nous ont livré des documents particulièrement intéressants; pourtant, ceux-ci ne proviennent pas toujours des centres de culte isiaque de l'époque hellénistique: ainsi Daulia, qui possédait au IIe siècle a.C. un sanctuaire et un prêtre des dieux égyptiens, ne fournit aucune preuve de la survivance de ce culte à l'époque romaine. En revanche, une dédicace d'Ambryssos adressée à la triade Sarapis-Isis-Anubis nous apprend qu'il existait dans cette ville, à l'époque impériale, un temple des dieux égyptiens[2]; en effet, les dédicants offrent à ces derniers τὰν παστάδα καὶ τὸ πρόπυλον, c'est-à-dire, probablement, une colonnade et une entrée monumentale. On a là un nouvel exemple de cette générosité des fidèles isiaques, qui si fréquemment contribuent de leurs propres deniers à l'embellissement du sanctuaire de leurs divinités ou au fonctionnement de leur culte; il est vrai que, selon l'inscription d'Ambryssos, ils se sont mis à trois pour dédier les nouvelles constructions. Le terme *propylon* désigne un des éléments caractéristiques des sanctuaires égyptiens et on le retrouve dans les inscriptions, en particulier à Délos, sous la forme *pylon*, qui doit avoir le même sens[3]; quant au terme *pastas*, qui ne figure pas dans d'autres dédicaces à Isis et à Sarapis, l'élément architectural auquel il s'applique n'a rien de spécifiquement égyptien; mais on sait que le plan et la décoration des Isieia ou des Sarapieia étaient souvent fortement hellénisés.[1]

---

[1] Pausanias, qui ne signale pas de sanctuaires isiaques en Béotie, dit avoir vu près du lac Copaïs des temples de Déméter, Dionysos et Sarapis (IX, 756, [24, 2]). Peut-être Déméter et Dionysos représentent-ils en fait Isis et Osiris, mais c'est peu probable; Pausanias paraît fort bien discerner les dieux égyptiens des dieux grecs, ou encore les dieux grecs «sous leurs noms égyptiens»; cf. II, 174 [27, 6]. Sur ce Sarapieion du lac Copaïs, on n'a aucun témoignage archéologique.

[2] Vidman, *Sylloge*, n° 63.

[3] Sur πυλών et πρόπυλον, cf. E. Bernand, *Inscriptions métriques*, p. 474.

Un sanctuaire des dieux égyptiens — comprenant également un πρόπυλον, ainsi que des portiques (στοαί) et des salles (οἶκοι) — existait à Hyampolis au IIe ou au Ier siècle a.C.[2]; or, une inscription de l'époque de Trajan indique que ce temple était toujours en usage: une femme, Zosima Zosa, déclare libre son esclave Isochrysos en présence du prêtre de Sarapis et d'Isis[3]; la cérémonie, qui se déroule théoriquement devant les dieux (= Sarapis et Isis) et l'empereur, doit avoir lieu dans le sanctuaire égyptien, et l'acte prévoit qu'une amende de 30 mines d'argent sera versée aux dieux en cas de non-respect de ses clauses. Ici comme dans le cas de Chéronée, on constate la permanence du culte égyptien; et le fait que Sarapis et Isis soient choisis comme témoins et garants de l'affranchissement montre qu'ils avaient à cette époque une importance sociale et civique analogue à celle dont ils jouissaient à Orchomène et à Chéronée à l'époque hellénistique. De plus, le début de l'acte indique que l'affranchissement a lieu «au 8e mois, lors des Boubastia» (μηνὸς ὀγδόου, Βουβαστίοις); il est évident que Zosima est une isiaque, qui a choisi non seulement un sanctuaire égyptien, mais l'époque d'une fête égyptienne, pour libérer son esclave.

En effet les Boubastia, que l'on connaît par le décret de Canope et par un texte célèbre d'Hérodote,[4] étaient en Égypte des fêtes consacrées à Boubastis-Bastet, la déesse chatte; mais il est probable qu'en milieu gréco-romain elles avaient perdu leur caractère spécifiquement «boubastien» et qu'elles étaient désormais liées au culte d'Isis et de Sarapis; d'ailleurs une Isis-Boubastis est l'objet d'un culte à Iasos et les rapports des deux déesses, déjà assez ambigus dans l'Égypte ptolémaïque, le sont encore plus dans les textes grecs et latins, où elles sont tantôt associées, tantôt confondues.[1] La fête célébrée à Hyampolis n'était sans doute pas l'équivalent exact de la fête égyptienne, qui comportait des μικρά et des μεγάλα Βουβάστια; cependant, les dates de célébration sont assez voisines: le mois de Pauni, en Égypte, c'est-à-dire le mois de mai, selon le calendrier alexandrin, et le 8e mois de l'année à Hyampolis (= Thargelion en Attique), c'est-à-dire fin avril – début mai; peut-être conservait-elle quelque chose du caractère joyeux et exubérant que lui prête Hérodote, bien que l'élément essentiel, le voyage en barque sur le Nil avec arrêts dans les villages, au milieu d'une gaîté un peu débridée, n'ait pu évidemment être transposé dans un sanctuaire grec. Sans doute est-ce essentiellement une fête célébrée par les femmes, car Isis-Boubastis est leur protectrice, en tant que déesse des naissances; et la plupart des dédicaces qui la concernent lui sont offertes par des adoratrices.[2] On peut penser en tout cas que le culte d'Isis et de Sarapis conservait à Hyampolis un caractère bien égyptien, avec sans doute un calendrier des fêtes comme dans les sanctuaires d'Égypte.

---

[1] Sur le terme παστάς, cf. Cl. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, p. 211-13.

[2] Cf. *supra*, p. 41-42.

[3] *IG* IX, 86; Vidman, *Sylloge*, nº 67.

[4] *OGIS* 56, 1.37; Hérodote, II, 60. Aux dires d'Hérodote, il s'agit d'une fête qui réunit un grand concours de population et présente un caractère assez nettement orgiaque: pendant que les hommes jouent de la flûte et battent des mains, les femmes dansent et relèvent leur robe, d'un geste que figurent de nombreuses terres cuites gréco-égyptiennes (cf. *supra*, I, p. 85); on boit à cette occasion «plus de vin de raisin que pendant tout le reste de l'année».

Cependant, le plus important des centres de culte isiaque en Phocide à l'époque impériale paraît avoir été Tithorée; comme à Hyampolis, mais en plus grand nombre, des actes d'affranchissement datant du début du IIe siècle p.C. montrent que le sanctuaire des dieux égyptiens jouait un rôle important dans la vie de la cité; le nom du prêtre de Sarapis, qui est un prêtre annuel, est cité en tête des actes, après celui de l'archonte; une somme d'un talent d'argent doit être versée à Sarapis en cas de violation des clauses de l'acte; enfin, c'est le dieu lui-même qui est censé acheter l'esclave (ἁ ὠνὰ παρὰ τὸν θεὸν τὸν Σάραπιν).[3] Ces textes, qui doivent provenir du Sarapieion de Tithorée, font état du seul Sarapis et de son prêtre; pourtant, c'est à la triade égyptienne que le culte était adressé, car une dédicace du IIe siècle à Sarapis, Isis et Anubis est inscrite sur l'autel qui porte le texte de plusieurs affranchissements[1]; par cette dédicace, un couple consacre son fils aux dieux égyptiens.[2]

---

[1] Sur la dédicace d'Iasos et sur les rapports d'Isis et de Boubastis, cf. *infra*, III,p. 40-42.

[2] Cf. *infra*, III, p. 42 et n.3.

[3] *IG* IX, 188; Vidman, *Sylloge*, nº 69. D'autres manumissions de la même époque sont inscrites sur la même pierre; cf. *IG* IX, 189-194; les restes d'inscriptions analogues figurent sur une autre pierre, *IG* IX, 195-199. Dans tous ces textes, les formules sont à peu près les mêmes.

Mais un problème se pose: alors que le prêtre est celui de Sarapis, alors que le dieu seul est le garant de la libération des esclaves qui lui sont consacrés, un texte très important de Pausanias nous apprend qu'il existait à Tithorée un grand sanctuaire d'Isis et ne fait aucune mention de Sarapis[3]; or ce texte doit être à peu près contemporain des inscriptions. Il faut donc admettre qu'il existait à Tithorée, au IIe siècle, deux temples égyptiens: l'un, consacré à Sarapis, devait être situé en ville; l'autre, voué à la seule Isis, comportait un adyton et une enceinte sacrée, et avait été édifié assez à l'écart puisque, selon Pausanias, il se trouvait à 40 stades de l'Asklépieion, lui-même situé hors de la cité; c'était «le plus saint (ἁγιώτατον) de tous les sanctuaires élevés par les Grecs en l'honneur de la déesse égyptienne». Aucun document, archéologique ou épigraphique, ne nous est parvenu de l'Isieion de Tithorée; mais le texte de Pausanias est si riche de détails et d'informations précises qu'il représente pour nous le plus utile des documents et mérite une analyse détaillée.

Après avoir donné des précisions topographiques sur l'emplacement du sanctuaire, il nous apprend que l'accès au temple fait l'objet d'un interdit; seuls ont le droit d'y pénétrer ceux que la déesse elle-même a élus et auxquels elle est apparue dans des songes. Sans doute n'est-ce pas le sanctuaire dans son ensemble qui est soumis à un tel interdit, mais seulement la partie la plus secrète, que Pausanias désigne par le terme d'ἄδυτον; on sait qu'à Délos certaines parties du sanctuaire étaient interdites aux femmes, ainsi qu'aux hommes vêtus de laine ou de vêtements bariolés, ou à ceux qui venaient de boire du vin[4]; mais il s'agit là de règles élémentaires de pureté: l'interdit qui s'attache au sanctuaire de Tithorée est d'un autre ordre. En fait, on peut se demander si ceux que la déesse «choisit» ne sont pas les initiés; l'histoire de Lucius, chez Apulée, montre bien que c'est l'appel de la déesse qui ouvre au fidèle l'accès à l'initiation. Et il est tout naturel que l'initié ait le droit de pénétrer dans l'adyton, puisque l'acte essentiel de l'initiation réside dans la contemplation de l'image divine, enfermée au fond du *naos*.[1] La force de l'interdit est illustrée par une anecdote édifiante: un homme qui pour assouvir sa curiosité avait osé pénétrer dans le temple de Tithorée y eut une vision effrayante et mourut aussitôt après avoir raconté ce qu'il avait vu; une deuxième historiette, ayant pour cadre l'Égypte, est citée par Pausanias à l'appui de ses affirmations: un homme envoyé par le préfet d'Égypte au sanctuaire de Coptos aurait raconté à son maître tout ce dont il aurait été témoin et serait mort sur le champ. Ces histoires, qui illustrent le thème de la curiosité sacrilège et mettent en relief la toute-puissance d'Isis ainsi que la sainteté de son temple, devaient appartenir à la littérature sacerdotale au même titre que les récits de miracles; il s'agit évidemment de lieux communs, tel le thème du persécuteur confondu qui apparaît dans le poème de Maiistas à Délos,[2] mais on éprouvait apparemment le besoin de leur donner une authenticité en les situant de façon précise. Il faut remarquer d'ailleurs que la notion de châtiment envoyé par la déesse n'est pas très fréquente dans la littérature arétalogique; ce sont surtout ses bienfaits et sa bienveillance qui sont exaltés.[3]

---

[1] *IG* IX, 187; Vidman, *Sylloge*, nº 68.

[2] Il semble bien qu'il s'agisse de la consécration de l'enfant lui-même et non de l'offrande d'une statue; en effet, l'inscription est gravée sur un autel et non sur une base de statue. Sur les consécrations d'enfants, cf. *infra*, III, p. 170 sq.

[3] Pausanias, X, 880-81 (32, 13-18). Sur ce texte, cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 23-24.

[4] Cf. *supra*, p. 105-106.

Mais l'essentiel du récit de Pausanias est consacré à la description des fêtes isiaques, célébrées deux fois l'an, au printemps et à la fin de l'automne. Correspondent-elles à des fêtes égyptiennes? On pourrait penser que les fêtes de l'automne sont celles qu'on appelle en Égypte «fêtes de Choiak», consacrées à la commémoration de la mort et de la renaissance d'Osiris; mais la description assez générale que fait Pausanias ne paraît pas évoquer les rites précis de la fête de Choiak. En revanche, Pausanias mentionne une fête égyptienne dont il a entendu parler, dit-il, par un Phénicien: il s'agit de la fête de la crue du Nil, annoncée par l'apparition de l'étoile d'Isis, lorsqu'est célébrée l'inondation, née des larmes d'Isis pleurant sur Osiris.[1] Mais il n'est pas dit explicitement que les fêtes d'Isis à Tithorée évoquent cette fête égyptienne; ce serait d'ailleurs étonnant, car une fête célébrant la crue du Nil n'aurait guère de raison d'être en Grèce. Si peu précis que soit le texte à cet égard, on peut conjecturer que les fêtes de printemps célèbrent le renouveau de la végétation, avec des rites évocateurs de la fertilité (peut-être analogues aux Boubastia qu'on célébrait à Hyampolis), et que les fêtes d'automne, comme partout ailleurs, évoquent le deuil d'Osiris.

---

[1] Cf. la formule *deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo* (*Met.*, XI, 23); Lucius reste ensuite plusieurs jours dans le temple, tout au plaisir de contempler l'image de la déesse.

[2] Pour confondre les adversaires du prêtres Apollonios — et du culte égyptien — Sarapis et Isis leur paralysent la langue; cf. *supra*, p. 92.

[3] Le thème des châtiments envoyés par la déesse aux impies et aux parjures apparaît dans des textes d'Ovide (*Pont.*, I, 11, 50-54) et de Juvénal (XIII, 92-94); il est dit également dans un hymne d'Isidoros qu'Isis «observe les actions impies des méchants» (III, 26-27); mais c'est assez exceptionnel, et toutes les arétalogies insistent au contraire sur l'«évergétisme» de la déesse.

Cependant, comme toutes les fêtes grecques, les fêtes d'Isis à Tithorée s'accompagnent d'un rassemblement de marchands de toutes sortes qui profitent de l'occasion pour construire autour du temple des baraques faites de roseaux ou d'autres matériaux légers et pour y vendre des esclaves, du bétail, des vêtements ... Cet aspect de foire ou de kermesse n'était peut-être pas le moins important aux yeux des fidèles, pour qui le sacré et le profane s'interpénétraient plus aisément que pour nous.[2] Le troisième jour ont lieu les sacrifices, mais auparavant le sanctuaire a été purifié «selon des rites secrets» (ἐκκαθαίρουσιν τρόπον τινὰ ἀπόρρητον) et les restes des victimes précédemment offertes emportés et enterrés tous au même endroit. Si la purification du sanctuaire fait partie de la liturgie égyptienne traditionnelle, le rite qui consiste à enterrer les restes des victimes nous ramène plutôt au contexte éleusinien; et on peut se demander s'il n'y a pas là contamination de deux rituels. Enfin, les victimes sont menées processionnellement au temple, enveloppées d'étoffes de lin et de byssos (λίνου τελαμῶσιν ἢ βύσσου); la préparation pour le sacrifice se fait «à la manière égyptienne» (τρόπος δὲ τῆς σκευασίας ἐστὶν ὁ Αἰγύπτιος).[3] Il y a là un élément particulièrement intéressant: malgré les usages grecs qui la précèdent, la fête se veut authentiquement égyptienne; les sacrifices qui en sont l'élément central se différencient ainsi des sacrifices grecs. D'ailleurs, les victimes elles-mêmes sont bien celles qu'on offre de préférence à Isis et que mentionnent déjà les textes égyptiens: les pauvres gens apportent des oies et des pintades — or en Égypte l'oie fait partie de l'offrande traditionnelle à la déesse[1] —, les fidèles plus fortunés des boeufs et des cerfs; si on ne connaît pas l'offrande des cerfs en Égypte — et pour cause —, on peut sacrifier à Isis des gazelles,[2] et les cuisseaux de boeuf figurent sur toutes les tables d'offrandes. En revanche il est interdit, selon Pausanias, d'offrir à la déesse porcs, brebis et chèvres; de fait, si on ne voit pas sur quoi repose l'interdiction de la viande de chèvre,[3] on sait que les prêtres égyptiens s'abstenaient de viande de porc et de mouton aux dires de Plutarque.[4] Enfin, les sacrifices accomplis, les marchands brûlaient leurs baraques et les fidèles se retiraient.

---

[1] Il ne s'agit que d'une légende tardive; cf. *supra*, I, p. 217.

[2] Sur cette interpénétration du sacré et du profane, encore sensible dans les fêtes grecques modernes, cf. les belles pages de M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, p. 170-172.

[3] Sur la «manière égyptienne» de préparer les animaux pour le sacrifice,

La procession comportait-elle seulement les victimes qu'on allait sacrifier, ou également les images divines et les objets cultuels? Le texte de Pausanias n'est guère explicite sur ce point; d'ailleurs, alors qu'il s'étend assez longuement sur les préparatifs de la fête, il passe un peu trop vite à notre gré sur les rites eux-mêmes; peut-être, en fait, ne les connaissait-il pas très bien.

cf. Hérodote, II, 39-40; les procédés qu'il décrit, comprenant une combustion des victimes, ne paraissent pas tous être d'origine égyptienne.

[1] Cf. un ostracon ptolémaïque de Philadelphie où sont mentionnées des fournitures d'oies pour les fêtes d'Isis, *BGU* VII, 1501; cf. aussi *P. Cair Zen.* 59560; offrande d'oies à Isis par Aelius Aristide, *infra*, III, p. 75-76. Un texte de Juvénal, VI, 540-41, fait allusion à «l'oie grasse», au «mince gâteau» qui suffisent à apaiser la colère d'Osiris. A Priène, on offre à Isis des poulets ou de jeunes oiseaux (νοσσοί), cf. *infra*, III, p. 57.

[2] Cf. la dédicace d'une gazelle à Isis, E. Bernand, *Inscriptions métriques*, n° 105; cf. aussi des offrandes de gazelles à l'Isis de Philae (H. Junker-E. Winter, *Geburtshaus*, 323 (VI B 9), 345 (VI B 20).

[3] Plutarque, *De Is.* 5; cf. aussi un texte de Sextus Empiricus sur l'interdiction d'offrir des brebis à Isis, *Pyrrh.*, III, 24 (219-227). D'après Hérodote cependant, il est permis dans toute l'Égypte d'offrir des porcs aux dieux.

[4] Selon Hérodote, II, 45, les habitants du nome de Mendès s'abstiennent de sacrifier des chèvres — ce qui est compréhensible — mais peuvent sacrifier des moutons; dans le nome thébain, on agit inversement. Il semble qu'on ait généralisé, au sanctuaire de Tithorée, des interdits qui en Égypte n'étaient souvent valables que dans une région donnée.

Il reste que ce texte, malgré ses obscurités et ses lacunes, est d'une importance primordiale pour la connaissance du culte isiaque à l'époque impériale; et, d'un autre côté, il nous donne un nouvel exemple de l'expansion et du rayonnement de la religion isiaque dans une région qui ne paraît pas avoir particulièrement favorisé son implantation.

V. ÉTOLIE—ÉPIRE—THESSALIE

Comme à l'époque hellénistique, les régions de Grèce centrale et de Grèce de l'Ouest ne paraissent pas avoir connu, à quelques exceptions près, une réelle implantation du culte égyptien. Les rares documents, épigraphiques ou numismatiques, qu'on y rencontre sont toujours isolés et il est difficile d'en tirer des conclusions précises; comme toujours, l'absence de témoignages suivis peut être parfois l'effet du hasard; mais on ne peut se contenter d'hypothèses pour étudier l'histoire de ce culte.

Ainsi, à Calydon, Sarapis figure sur une monnaie de Septime-Sévère[1]; mais rien n'indique qu'il s'agisse d'un choix délibéré correspondant à une croyance établie. En revanche, à Nicopolis, en Épire, Isis est représentée sur une série de monnaies allant d'Hadrien à Philippe l'Arabe, debout, coiffée du calathos (ou d'une fleur de lotus?), tenant un sceptre et une situle,[2] ou bien un sceptre et une corne d'abondance,[3] ou encore, mais c'est plus douteux, un vase et une corne d'abondance[4]. S'il s'agit bien de la déesse égyptienne, ces représentations sont intéressantes, car elles l'identifient à Tychè (corne d'abondance); et leur continuité, du début du IIe siècle au milieu du IIIe siècle p.C., doit correspondre à un culte établi à l'époque impériale et peut-être favorisé par des empereurs bienveillants à l'égard des cultes orientaux; il se peut que ce culte se soit adressé à une Isis-Tychè.

---

[1] A. Rusch, *op. cit.*, p. 27.

[2] *BMC Thessalie*, 104, 21, pl. XIX 6 (Hadrien-L. Aelius).

[3] *Syll. Copenhague, Épire-Acarnanie*, pl. 2, n° 77 (Caracalla), 83 (Philippe); *Syll. Numm. Graec.* IV, *Fitzwilliam Museum, Leake and general coll.*, III, *Macédoine-Acarnanie*, pl. XLVIII, n° 2605 (Plautilla). Cependant, ces identifications paraissent douteuses; la divinité représentée sur une monnaie de Plautilla, couronnée de tours et tenant patère et corne d'abondance, peut être une Tychè aussi bien qu'une Isis.

[4] Cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 28.

C'est encore au voisinage de l'Épire, dans l'île de Leucade, qu'on aurait retrouvé des monnaies portant une tête avec coiffure isiaque[1]; et à Corcyre une inscription qui peut remonter au Ier siècle p.C. porte une dédicace à Sarapis et à Isis.[2] S'agit-il d'un culte installé dans l'île, ou simplement de l'*ex-voto* déposé par un voyageur? En l'absence de tout autre document, on ne saurait se prononcer.

A l'exception peut-être de Nicopolis, aucun des documents provenant de la Grèce du Nord-Ouest n'a valeur déterminante; on peut donc admettre que cette région n'a guère favorisé le culte égyptien; les deux centres où il était connu à l'époque hellénistique, Naupacte et Ambracie, semblent l'avoir oublié à l'époque impériale.

La Thessalie n'est d'ailleurs guère plus favorisée: alors que deux villes au moins étaient des centres importants du culte égyptien, Démétrias au Ier siècle a.C. et Larissa dès le IIe siècle, à l'époque romaine quelques documents proviennent encore de Larissa, mais aucun n'a l'importance des textes et documents hellénistiques; et rien n'atteste la continuité du culte à Démétrias et dans la Magnésie. Une inscription funéraire de Larissa auprès de laquelle figurent les emblèmes du culte isiaque, sistre et situle, peut être considérée comme l'épitaphe d'une prêtresse d'Isis ou tout au moins d'une isiaque, ce qui indiquerait que le culte était encore célébré dans la cité à l'époque d'Hadrien.[3] Un prêtre (ou une prêtresse?) d'Isis est mentionné dans une dédicace latine adressée à plusieurs divinités égyptiennes et gréco-romaines: Isis, Sarapis, Harpocrate, Anubis, Mercure, Vénus[4]; il est donc manifeste que le culte qui déjà au IIe siècle a.C. associait Horus à la triade égyptienne s'est continué à l'époque impériale, probablement dans le sanctuaire dont on connaît la dédicace du *thesauros*.[5] Les dieux qui leur sont associés, Mercure et Vénus, ne doivent pas nécessairement être considérés comme l'*inter-*

---

[1] A. Rusch, *op, cit.*, p. 27 (cite Postolakkas, Κατάλογ. ἀρχ. νομ., 676 et 862, 3).

[2] Vidman, *Sylloge*, nº 89.

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 97. Cf. *supra*, p. 52.

[4] Vidman, *Sylloge*, nº 99. Époque impériale. Entre le nom d'Harpocrate et celui d'Anubis figure un autre nom à peu près illisible: ...] ADRI.

[5] Cf. *supra*, p. 50-51.

pretatio romana de dieux égyptiens; il n'est pas rare en effet que des dieux grecs ou gréco-romains soient rapprochés des dieux égyptiens dans des dédicaces communes, ni même que leurs statues soient édifiées dans des sanctuaires égyptiens; c'est en particulier le cas de Vénus.[1]

Quant au prêtre isiaque qu'Apulée met en scène dans un curieux épisode de nécromancie situé à Larissa,[2] il s'agit bien évidemment d'un Égyptien de fantaisie, encore qu'il soit présenté, de la manière la plus traditionnelle, comme un homme «vêtu de lin, les pieds dans des sandales en écorce de palmier et la tête entièrement rasée»; les rites de réanimation du cadavre auxquels il procède ne font pas partie, à ce qu'il semble, de la magie égyptienne. D'autre part, le choix de Larissa comme cadre à cette scène n'est visiblement intervenu que parce que la ville est située en Thessalie, terre de magie, patrie des sorciers et des sorcières de toute espèce. On ne peut donc en conclure qu'un prêtre des dieux égyptiens était installé à Larissa au IIe siècle p.C.; il s'agit d'une fiction littéraire, mais d'une fiction conforme, dans une assez large mesure, à la réalité, car la présence de prêtres égyptiens n'était pas rare dans les villes grecques.[3]

C'est encore en Thessalie, à Gomphoi, qu'ont été retrouvés les fragments d'un hymne adressé probablement à Isis, encore que le nom de la déesse n'y figure pas[4]; il ne s'agit certainement pas d'un texte appartenant à la série des arétalogies retrouvées un peu partout dans le monde grec et reposant sur un original commun, mais d'un poème en hexamètres qui n'est sans doute pas antérieur au Ier siècle p.C. Les fragments conservés sont très mutilés et ne permettent pas de donner un sens suivi au texte; il devait y être question des bienfaits d'Isis, car le début du poème mentionne les fruits de la terre (καρπόν) dont la «découverte» lui est attribuée par la tradition arétalogique; peut-être d'autres emprunts étaient-ils faits à cette dernière, car le nom de Boubastis figure au début d'un vers; or on sait que toutes les arétalogies font allusion à cette ville, qui aurait été fondée par Isis ou lui serait consacrée,[1] et cette mention est si surprenante que ce n'est sûrement pas un hasard si on la retrouve dans le poème de Gomphoi. Un autre passage fait peut-être allusion aux offrandes qui doivent être présentées à la déesse par les fidèles pour s'attirer ses bienfaits (ἐν εὐσεβίαι; λοιβάν); et surtout, Osiris est mentionné par deux fois, mais il est à peu près impossible de savoir dans quel contexte; le terme τηλωπόν pourrait faire allusion soit à une identification avec Hélios (celui qui est vu de loin), soit à la quête d'Isis (celui qui est au loin). Les bacchantes sont nommées dans un des derniers vers; peut-être Osiris apparaissait-il dans le poème comme identifié à Dionysos, et en ce sens les bacchantes peuvent bien passer pour ses adoratrices. Enfin, le texte se terminait probablement sur une formule de salutation analogue à celle qui forme la conclusion des arétalogies.

---

[1] Il paraît douteux qu'il faille considérer les deux noms *Anubidi* et *Mercurio* comme l'équivalent d'un *Hermanubidi*; Hermès figure, ainsi qu'Aphrodite, Pan et les Nymphes, auprès d'Isis dans une dédicace athénienne provenant soit de l'Asklépieion, soit du sanctuaire d'Isis situé dans son voisinage, cf. *supra*, p. 13 (Vidman, *Sylloge*, nº 7).

[2] *Met.*, II, 28-29.

[3] Cf., à Délos, Apollonios de Memphis et Horos de Kasion; le prêtre Ouaphrès, originaire de Bousiris, dont la stèle funéraire a été retrouvée dans la région de Démétrias (*supra*, p. 49); cf. aussi l'Égyptien qui veille à l'exécution des rites au sanctuaire de Priène (*infra*, III, p. 57).

[4] W. Peek, *Isishymnus*, p. 133-36; Vidman, *Sylloge*, nº 92.

Si le poème de Gomphoi est à ranger parmi l'abondante littérature suscitée par Isis et, de ce fait, présente un intérêt, malgré son état fragmentaire, on ne peut en tirer aucune indication sur la propagation du culte isiaque en Thessalie. Son auteur était-il un Thessalien et y avait-il dans sa ville un sanctuaire des dieux égyptiens? S'il n'était pas originaire de Gomphoi, comment se fait-il que le texte ait été déposé dans une petite localité fort éloignée des centres importants du culte isiaque? Ces questions ne peuvent recevoir de réponse; mais il reste que la littérature isiaque devait connaître une large diffusion, pour qu'on en retrouve des témoignages jusqu'au coeur de la Grèce centrale.

VI. MACÉDOINE—THRACE

La Macédoine paraît avoir été, à l'époque impériale, une des régions les plus favorables à l'implantation et au développement du culte égyptien; elle possède, en tout cas, deux importants sanctuaires, celui de Thessalonique et celui de Philippes, tous deux en pleine floraison aux IIe-IIIe siècles p.C.

---

[1] Cf. *Andros*, 3 et 25; *Kymé*, 14-15; *Ios*, 12; *Thessalonique*, 4. Le rapport d'Isis et de la ville de Boubastis s'explique probablement par une confusion entre la Boubastis du Delta et la «Boubastis de Haute-Égypte», c'est-à-dire Dendéra, lieu de culte important d'Hathor-Isis; cf. *supra*, I, p. 119.

On sait que le Sarapieion de Thessalonique est, parmi les sanctuaires grecs des dieux égyptiens, un de ceux dont l'existence fut la plus longue; édifié vers la fin du IIIe siècle a.C., il était encore en pleine activité au IIIe siècle p.C., d'après le témoignage des inscriptions. Si l'on songe que le sanctuaire égyptien de Délos, dont le rayonnement a certainement été très grand, n'a guère connu qu'un siècle et demi d'existence, suivi d'un rapide déclin, on admettra que celui de Thessalonique a exercé une grande influence et attiré nombre de pélerins.

Le temple de l'époque hellénistique a probablement subi à diverses reprises, au cours des deux premiers siècles, des réfections et des embellissements; ainsi, aux Ier-IIe siècles, un fidèle a construit un *dromos* à ses frais[1]; un peu plus tard, un *dromos* est de nouveau mentionné dans une dédicace à Osiris: peut-être a-t-il été ajouté à l'Osireion édifié au Ier siècle a.C.[2] Au IIe siècle, une femme nommée Flavia Phila fait les frais de toute une série de constructions: le *naos*, le portique et le *propylon* d'Isis de Memphis, ainsi que les autels en pierre placés à l'intérieur de ce *naos*[3]; il est probable qu'il s'agit là d'un édifice à part, situé dans l'enceinte du Sarapieion, mais voué à une forme d'Isis qui devait être bien égyptienne. D'autres dédicaces mentionnent des autels élevés en l'honneur des dieux égyptiens par des prêtres ou des fidèles.[4] Cependant, il ne semble pas que la cité de Thessalonique ait fait des frais pour le culte égyptien; le seul document officiel est un décret par lequel, avec le consentement du conseil et du peuple, les membres d'un collège voué au culte de Sarapis honorent un Macédoniarque, P. Aelius Nicanor, leur *prostatès*.[5] Ce texte mis à part, on ignore tout des rapports entre les magistrats de la ville et le clergé du temple; il n'existe pas, en tout cas, de traces de conflits analogues à ceux de l'époque hellénistique, lorsque Philippe V était intervenu pour enlever à la cité le contrôle des ressources du temple.[1]

---

[1] Thess. 118: τὸν δρόμον ἔκτισεν ἐκ τῶν ἰδίων.

[2] Thess. 111; cf. *supra*, p. 55.

[3] Thess. 102. Phila est un nom macédonien.

[4] Thess. 103: dédicace du prêtre G. Fulvinius Vérus (IIe siècle p.C.); 110: dédicace d'un autel à Osiris par Pétronia Ocellianè (même époque).

[5] Thess. 192. Cf. Vidman, *Sylloge*, n° 111. Le texte doit dater du début du IIIe siècle (avant 240 p.C.).

Sur le clergé de l'époque impériale, on possède assez peu de renseignements; les inscriptions mentionnent en général un prêtre qui était peut-être renouvelé annuellement; il n'est pas désigné comme «prêtre de Sarapis» ou «prêtre d'Isis», aussi avait-il sans doute la charge de tout le culte et la direction du personnel sacerdotal. Auprès de lui est souvent mentionné l'archinéocore ou archinacore, qui lui aussi devait être renouvelé; son titre indique qu'il était à la tête des gardiens du temple et on comprend que dans un sanctuaire aussi important un simple sacristain n'ait pas suffi. En dehors de ces deux personnages, on voit figurer dans les inscriptions des prêtres qui doivent faire partie du personnel du temple, mais dont on ne connaît pas les fonctions; comme à l'époque hellénistique, s'il n'est pas question de spécialistes, la mention assez fréquente de songes envoyés par Isis et Sarapis laisse supposer qu'un oneirocrite chargé d'interpréter ces visions était attaché au sanctuaire.[2] En revanche, les associations cultuelles, qui n'apparaissent pas à l'époque hellénistique, sont assez nombreuses à l'époque impériale: une inscription mentionne des ἱεραφόροι au IIe siècle p.C.;[3] il s'agit probablement de porteurs des objets sacrés, mais on ne sait s'il faut les identifier aux ἱεραφόροι συνκλῖται qui, à la même époque, remercient A. Papius Chilon d'avoir édifié un *oikos*, c'est-à-dire sans doute le local où ils se réunissent[4]; ces personnages doivent se réunir pour participer à des banquets rituels (*klinè*) et sont probablement sous le patronage d'Anubis dont l'image figure à l'intérieur d'une couronne au-dessus de l'inscription qui donne la liste des membres du collège. Un peu plus tard, une inscription mentionne une autre association de Thessalonique, celle des θρησκευταί καὶ σηκοβαταί d'Hermanubis[1]; ce dieu syncrétiste n'était pas l'objet d'un culte à Thessalonique à l'époque hellénistique et il semble peu connu dans le monde grec, puisqu'il n'est pas mentionné ailleurs que dans une dédicace de Délos.[2] Sans doute s'agit-il d'un culte privé; cependant, le terme de *sèkobatai* doit indiquer que les membres du collège avaient le droit de pénétrer dans le *sèkos*, c'est-à-dire dans l'enceinte sacrée ou peut-être, de façon plus précise, dans le *naos* renfermant la statue de culte; il faut donc penser soit que ces Hermanubiastes étaient en rapport avec le sanctuaire de Thessalonique, soit qu'ils possédaient un lieu de culte consacré à leur dieu. Enfin, au IIIe siècle p.C. on connaît une autre association qui, elle, doit être directement en rapport avec le culte du Sarapieion, celle des συνθρησκευταὶ κλείνης θεοῦ μεγάλου Σαράπιδος.[3] Ici encore, et on peut faire la même constatation à Délos, la principale activité des membres de l'association doit consister à organiser les banquets de Sarapis.

---

[1] Cf. *supra*, p. 58-59.

[2] Cf. *supra*, p. 57. Sur les songes envoyés par les dieux égyptiens, cf. *supra*, I, p. 63-65.

[3] Thess. 259.

[4] Ch. Edson, *HThR*, 1968, p. 182-84; Vidman, *Sylloge*, nº 109 (1ère moitié IIe siècle p.C.). Selon Edson, cette inscription, trouvée dans un faubourg de Salonique, n'aurait pas de rapport avec le Sarapieion; cependant les membres de l'association doivent être des «fonctionnaires au service du culte égyptien», qui forment en même temps un «club» privé sous le patronage d'Anubis. Le titre de hiéraphore impliquerait peut-être, d'après Edson, des obligations financières; mais cela nous paraît peu probable; les fidèles qui le portent, soit individuellement, soit regroupés en collèges, étaient sans doute chargés de fonctions cultuelles précises, mais ils ne semblent pas avoir particulièrement contribué aux frais du culte.

La religion égyptienne à Thessalonique semble donc avoir été très vivante aux IIe-IIIe siècles p.C., puisque trois ou quatre associations, en dehors du sanctuaire ou en liaison avec lui, s'en réclament; or on sait que les associations de ce genre pouvaient contribuer dans une large mesure à la diffusion d'une religion. D'autre part, les inscriptions relatives à ces associations apportent des précisions intéressantes sur l'implantation sociale du culte égyptien; alors que les Hermanubiastes semblent avoir été des gens de condition modeste, à en juger par la médiocrité de leur monument (et du style de l'inscription...), les *synklitai* d'Anubis appartiennent certainement à un milieu aisé et plus cultivé: neuf d'entre eux sont citoyens romains; il en va de même pour les *synthrèskeutai* de Sarapis, dont le *prostatès* est un très grand personnage, président de l'assemblée provinciale de Macédoine.[1] Il y a là sans doute une illustration assez fidèle de la manière dont le culte égyptien se répandait dans toutes les classes de la société, des gens simples jusqu'à l'aristocratie locale. La plupart des inscriptions ne nous apportent pas d'indications sur l'origine sociale des dédicants, mais on constate que bon nombre d'entre eux dédient aux dieux égyptiens des autels, voire des constructions; un couple offre à Isis des boucles d'oreilles ornées de pierres.[2] Cela suppose un certain niveau de fortune; et c'est un nouveau témoignage de la générosité, si souvent manifestée, des adeptes du culte isiaque.

---

[1] Thess. 120; Vidman, *Sylloge*, n° 110 (IIIe siècle p.C.).

[2] P. Roussel, *Cultes ég.*, n° 156. Cf. cependant la statue d'Hermanubis retrouvée au sanctuaire de Gortyne, *supra*, p. 76.

[3] Cf. *supra*, p. 182 et n. 5.

Sur le culte lui-même, les inscriptions d'époque impériale apportent peu de renseignements nouveaux par rapport à ce que nous connaissons pour l'époque hellénistique; alors qu'à cette époque on célèbre déjà un Osiris μύστης, aucune indication relative à des mystères n'apparaît dans des textes plus tardifs. Ce qui est peut-être le plus frappant, c'est le nombre de formules κατ' ὄναρ, κατ' ὄνειρον, κατ' ἐπιταγήν[3] qui figurent dans les inscriptions et qui indiquent que le sanctuaire devait avoir un caractère oraculaire; il est probable que les fidèles venaient passer la nuit dans le temple pour obtenir ces visions prophétiques: c'est ce qu'avait dû faire, quelques siècles plus tôt, l'envoyé d'Oponte, Xénainétos, lorsqu'il reçut l'ordre de Sarapis de transporter dans sa ville natale le culte des dieux égyptiens.[4] Bien plus, des récits de ces apparitions miraculeuses devaient figurer dans les archives du temple: l'histoire de Xénainétos et de sa vision nous est connue par une copie du Ier siècle p.C. provenant du Sarapieion de Thessalonique. D'ailleurs, un signe visible de ces apparitions est conservé sous la forme d'empreintes de pieds gravées auprès des dédicaces remerciant les dieux égyptiens; il est très probable en effet que ces empreintes sont celles du dieu lui-même[1]; le fidèle proclame ainsi qu'il a reçu la grâce de la visite divine.

---

[1] Ch. Edson, *art. cit.*, p. 183-84, signale une certaine «prétention sociale» chez les συνκλιταί d'Anubis; cf. aussi *ib.*, p. 187.

[2] Thess. 114; IIe siècle p.C. L'auteur de l'offrande (qui est accompagné de son épouse et de son fils) est membre du collège des adorateurs d'Anubis. Sur les offrandes de bijoux, cf. *infra*, III, p. 202.

[3] Les formules κατ' ὄναρ, κατ' ὄνειρον figurent dans Thess. 88, 91, 121; la formule κατ' ἐπιταγήν dans Thess. 92, 89, 104, 120.

[4] Cf. *supra*, p. 42-44.

La divinité qui se manifeste ainsi au fidèle est également, par excellence, celle qui l'écoute, c'est pourquoi plusieurs dédicaces de Thessalonique sont accompagnées de la représentation d'oreilles, tantôt sculptées en relief, tantôt en métal et fixées dans les cavités de la pierre.[2] Ici encore, il est évident que les oreilles représentées sont celles de la déesse qui est souvent qualifiée d'ἐπήκοος; l'une de ces dédicaces présente la formule Ἴσιδι ἀκοήν qu'on peut interpréter soit comme une prière de la dédicante, qui désire être entendue, soit comme une action de grâce, parce qu'elle a été exaucée par la déesse.

Ainsi, bien qu'on ne connaisse pas de façon précise la liturgie ni les fêtes du sanctuaire de Thessalonique, on peut se représenter assez clairement ce que les fidèles venaient y chercher: être écoutés par des dieux bienveillants, recevoir leur épiphanie, qui ne pouvait être que promesse de bonheur. Reste à savoir maintenant quels étaient ces dieux et surtout quels étaient les aspects de l'Isis de Thessalonique.

On a vu que, à l'époque hellénistique, les dieux honorés dans le temple comprenaient non seulement la triade Sarapis-Isis-Anubis, mais encore Osiris, Harpocrate, Horus et même Apollon (à moins que ce dernier ne soit confondu avec Horus); mais Osiris, à partir du Ier siècle a.C., a dû recevoir un culte dans une chapelle séparée.[3] A l'époque impériale, les inscriptions ne mentionnent plus que Sarapis, Isis, Harpocrate et Osiris, ainsi que Zeus-Ammon[4]; il est possible qu'Anubis reçoive désormais un culte distinct, soit sous sa forme égyptienne, soit sous celle d'Hermanubis, dans une chapelle lui appartenant en propre; mais il est vrai que bien des inscriptions sont mutilées et des formules incomplètes, et il se peut qu'il ait encore figuré dans des dédicaces du Sarapieion. De toute façon, la prééminence d'Isis, que l'on constatait déjà à l'époque hellénistique, paraît encore plus évidente à l'époque impériale: sur 19 inscriptions, 8 sont dédiées à la seule Isis, 6 au couple Isis-Sarapis, 2 à Osiris, 1 à Sarapis seul, 1 à Isis, Sarapis et Harpocrate, 1 à Zeus-Ammon[1]; il est peut-être permis d'en conclure que le culte d'Harpocrate a tendance à décliner, ce qui paraît assez surprenant.

---

[1] Ces empreintes de pieds apparaissent dans Thess. 115 (= Vidman, *Sylloge*, nº 111c), 89 (= Vidman, *ib.*, 111a), 104, 105 (= Vidman, *ib.*, 111d), 90, 120 (= Vidman, *ib.*, 111b). Avec l'inscription nº 104, on pourrait se demander s'il ne s'agit pas du pied du fidèle, à côté de celui de la déesse, car deux pieds gauches sont représentés, l'un grand, l'autre petit.

[2] *Thess.* 119 (seul le nom de la dédicante, ainsi qu'une oreille, est conservé), 100, 101. Sur les stèles à oreilles cf. *supra*, p. 113, n. 4.

[3] Cf. *supra*, p. 55.

[4] Il s'agit d'une dédicace latine, très mutilée, adressée à *Jupiter Ammon*, Thess. 112 (IIe-IIIe siècle p.C.). Il n'est pas certain qu'elle provienne du Sarapieion.

Quant aux aspects d'Isis, ils sont plus nombreux et plus divers qu'à l'époque hellénistique; comme alors, elle est appelée Tychè[2] et dans ce rôle elle est sans doute assimilée à la Fortune de Thessalonique, à laquelle une dédicace du Sarapieion est adressée et qui figure sur les monnaies de la ville[3]; elle est aussi, comme à l'époque hellénistique, ἐπήκοος,[4] la déesse bienveillante, qui exauce ceux qui la prient. Et ce sont surtout des femmes qui s'adressent à elle, comme c'est souvent le cas ailleurs: elles lui offrent 9 dédicaces, alors que 6 sont faites par des hommes, 1 par un couple. On n'a sans doute pas oublié, à Thessalonique, qu'Isis est d'abord une déesse protectrice des femmes et des enfants. C'est encore son caractère bienfaisant qui est exprimé par l'épithète εὐεργέτις, qui lui est décernée en même temps qu'à Sarapis[5]; c'est un thème devenu banal, mais qui est au centre de toutes les arétalogies. Mais Isis apparaît à Thessalonique sous d'autres aspects moins courants. Sous le nom d'Isis de Memphis, elle se voit dédier un *naos* avec un portique et reçoit ainsi, semble-t-il, un culte distinct de celui qui lui était adressé au Sarapieion. On peut se demander ce que désigne cette expression, jamais encore employée dans une incription grecque, à notre connaissance, d'Εἶσις Μεμφίτις[1]; sans doute s'agit-il d'une forme très égyptienne de la déesse, Memphis étant le symbole de la vieille Égypte et de sa religion, et cela correspondrait bien aux tendances égyptisantes que l'on constate au IIe siècle. Recevait-elle un culte plus égyptien que celui du Sarapieion, c'est ce qu'il est impossible d'établir. Isis est encore appelée Νύμφη dans une dédicace qui doit être assez tardive[2]; c'est une épithète qui ne lui est décernée que dans la litanie d'Oxyrhynchos,[3] mais, si on voit mal quel sens donner à ce terme, on se rappellera qu'Isis est associée aux Nymphes dans une dédicace athénienne.[4] Peut-être est-ce en tant que «jeune» déesse, déesse de l'amour et du renouveau, qu'elle est désignée ainsi. Enfin, une dédicace émanant d'un prêtre est adressée à Εἶσις 'Οργία,[5] et ce terme, encore plus rare que les précédents, nous paraît aussi encore plus mystérieux. La seule interprétation possible, à notre sens, est qu'Isis est la déesse qui a inventé l'*orgia*, ou qui initie les hommes à l'*orgia*, et il faudrait rapprocher cette épithète de l'affirmation qu'on peut lire dans l'hymne de Kymé: «J'ai enseigné aux hommes les initiations».[6] Si tel est bien le sens de l'inscription, on peut alors supposer que les mystères isiaques étaient célébrés à Thessalonique; cela expliquerait la présence d'une Isis «déesse des mystères» aussi bien que d'un Osiris «myste».

---

[1] Certains de ces textes étant incomplets, notre liste n'a qu'une valeur indicative; cependant, à une exception près, les dédicaces à Isis ne présentaient certainement pas d'autre nom que celui de la déesse.

[2] Thess. 104 (IIe ou IIIe siècle p.C.).

[3] Dédicace à la Tychè de la cité de Thessalonique, Thess. 257 (Ier ou IIe siècle p.C.). Sur des monnaies de la ville avec représentations de Tychè, cf. *BMC Macédoine*, 113-114, 47-57.

[4] Thess. 101 (IIe siècle p.C.). Sur Isis ἐπήκοος, cf. dédicaces de Pellène et de Délos; *supra*, p. 20-21 et 113; une dédicace de Délos à Isis ἐπήκοος (P. Roussel, *Cultes ég.*, nº 189) est accompagnée d'oreilles, comme l'inscription de Thessalonique.

[5] Thess. 90 (IIe ou IIIe siècle p.C.): Εἴσιδι καὶ Σαράπιδι θεοῖς εὐεργέταις.

Mais il est à Thessalonique un autre témoignage de l'importance accrue de la déesse et de son rôle universel: c'est l'hymne dit «de Thessalonique», qui représente en fait une des versions, datant du Ier ou du IIe siècle p.C., de la grande arétalogie dont l'origine est peut-être memphite.[7] Il ne reste pas grand chose de l'hymne de

---

[1] Isis est cependant appelée *Memphidos diva* dans deux inscriptions funéraires de Cirta, Vidman, *Sylloge*, n° 789-790.

[2] Thess. 105; cf. Vidman, *Sylloge*, n° 111d (Ier siècle p.C., selon Vidman; probablement plus tardive).

[3] P. Oxy. 1380, 30. Elle est appelée νύμφη «dans le nome saïte».

[4] Cf. *supra*, p. 13.

[5] Thess. 103 (environ IIIe siècle p.C.). Le prêtre G. Fulvinius Vérus a probablement dédié une statue d'Isis: ἐπισκευάσας ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν.

[6] *Kymé*, 24-26: ἐγὼ μυήσεις ἀνθρώποις ἐπέδειξα. Même formule dans *Ios*, 13, *Thess*, 12.

[7] Thess. 254; cf. S. Pelekidis, 'Από τὴν πολιτεία ... Θεσσαλονίκης, p. 4-5, pl. 1; R. Harder, *Karpokrates von Chalkis*, p. 20-21.

Thessalonique; mais on peut en rétablir le texte à l'aide de ceux d'Ios et de Kymé, avec lesquels il est en conformité presque totale[1]; ce sont donc les thèmes habituels de l'arétalogie qu'on y retrouve: la découverte des fruits de la terre, les rapports avec Horus et avec l'«astre du chien», Sothis-Sirius, la fondation de Boubastis, la puissance cosmique (séparation du ciel et de la terre, «chemins» montrés aux astres), l'invention des activités maritimes, l'intervention dans les rapports entre hommes et femmes, entre parents et enfants, et la création des contrats de mariage, la cessation imposée à l'anthropophagie, aux meurtres, au pouvoir des tyrans, la création des sanctuaires et des statues des dieux et l'enseignement aux hommes des initiations, la garantie donnée à la vérité et au droit, rendu «plus fort que l'or et que l'argent». Rien, dans ces thèmes, ne laisse supposer que le rédacteur de l'hymne est intervenu personnellement dans sa composition; il s'agit donc bien d'une copie d'un texte connu qui devait avoir sa place dans les archives du temple avec les récits d'apparitions et de miracles accomplis par les dieux égyptiens. Du fait que le début du texte manque, on ne sait s'il avait été déposé dans le temple par un fidèle, comme c'est le cas pour l'hymne de Kymé, et si, comme ce dernier, il passait pour être la copie d'une stèle de l'Héphaïstieion de Memphis. Il se peut que chaque grand sanctuaire du culte égyptien en Grèce ait possédé un exemplaire de l'hymne: ce n'est pas un hasard s'il existait également dans le sanctuaire isiaque de Kymé; cependant on comprend moins bien qu'il s'en soit trouvé une copie à Ios, qui ne paraît pas avoir été un centre important du culte égyptien.[2] En tout cas, la présence de l'hymne, qu'il ait été dédié par un fidèle ou qu'il ait fait partie de la littérature sacrée du temple, ce qui d'ailleurs ne s'exclut pas, montre bien que ce dernier devait être considéré avant tout comme un lieu de culte isiaque. Le fait que le texte date des Ier-IIe siècles p.C., comme le récit de la vision de Xénainétos, est peut-être un indice de l'activité du clergé égyptien de Thessalonique, qui a dû se préoccuper alors de réunir une littérature édifiante et de constituer les archives du sanctuaire.

---

[1] Cette conformité apparaît surtout avec l'hymne de Kymé, à quelques exceptions près (place de plusieurs mots inversée, omission probable du mot γυναικί dans la phrase ἐγὼ γυναικὶ δεκαμηναῖον βρέφος εἰς φῶς ἐξενεγκεῖν ἔταξα, *Kymé*, 19-20, *Thess.*, 8); l'hymne d'Ios omet plusieurs phrases qui figurent dans ceux de Kymé et de Thessalonique, cf. *infra*, p. 215-16. On peut donc penser que l'exemplaire de Thessalonique présentait, comme celui de Kymé, une version très complète de l'arétalogie.

[2] Cf. *infra*, p. 215. Le cas du texte versifié d'Andros est différent, car il ne s'agit pas d'une simple copie, mais d'une interprétation, dans une certaine mesure personnalisée, du texte original; cf. *supra*, p. 116-18.

Le rayonnement du Sarapieion de Thessalonique, sensible jusqu' en Locride, n'empêche pas que des cultes locaux des dieux égyptiens se soient installés ailleurs en Macédoine; c'est ainsi qu'à Béroia une inscription atteste qu'un culte officiel d'Isis existait dans la cité à l'époque impériale. En effet, un autel est dédié par un couple à l'intention de sa fille à Isis Lochia et à la cité[1]; le nom du prêtre figure à la fin du texte et sa présence implique que la ville possédait un sanctuaire d'Isis dont il était le desservant à titre perpétuel (διὰ βίου), selon une formule qu'on retrouve dans le culte égyptien.[2] L'aspect le plus intéressant de l'inscription se trouve dans la personnalité qui est attribuée à Isis: comme à Thessalonique à l'époque hellénistique, elle est appelée Λοχία, c'est-à-dire qu'elle est considérée comme la protectrice des femmes qui enfantent; cela n'est pas nouveau, car les arétalogies lui attribuent déjà un rôle dans la conception et la venue au monde des enfants.[3] Dans cette fonction, elle a sans doute été confondue avec Boubastis, la déesse égyptienne de la fécondité, protectrice des accouchées et identifiée à Artémis-Ilithyie.[4] Lorsque, dans l'inscription de Béroia, il est dit que L. Brouttios Agathophoros et sa femme ont prié la déesse pour leur fille Milésia (ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς Μειλησίας εὐξάμενοι), on peut penser que c'est dans une intention tout à fait déterminée: sans doute se sont-ils adressés à Isis soit pour qu'elle protège leur fille des dangers de l'accouchement, soit parce que celle-ci en avait été heureusement délivrée grâce à l'assistance de la déesse.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 107 (nombreuses mentions de cette inscription dans *RHR*, 1922, p. 117-201; *BCH*, 1894, p. 416-19; 1913, p. 95-96; 1929, p. 70-100; *ABSA*, 1918-19, p. 87 sq.). Un Macédoniarque nommé Isidoros figurerait dans une inscription de Béroia (lecture de L. Robert, *Bull. épigr.*, 1944, p. 214, nº 124; cf. J. M. R. Cormack, *JRS*, 1943, p. 39-40. Époque des Sévères, sinon même époque plus tardive); mais il n'est pas certain qu'à cette époque l'emploi d'un nom théophore isiaque indique encore une prédilection à l'égard du culte égyptien.

[2] Cf. la prêtresse de Chéronée, *supra*, p. 168-69; on connaît un ἱερεὺς Σαράπιδος διὰ βίου à Termessos, en Pisidie (Vidman, *Sylloge*, nº 340). A Érétrie, au IIIe siècle a.C., Phanias fils de Jason est prêtre ἐκ γένους; mais cela ne veut peut-être pas dire qu'il le soit à vie (cf. *supra*, p. 25).

[3] Cf. la phrase «J'ai ordonné que la femme mît son enfant au monde au dixième mois», *Kymè*, 19-20, *Thess.*, 8, *Ios*, 8.

[4] Sur l'identification Boubastis-Artémis, cf. *infra*, III, p. 41-42.

Philippes est le deuxième centre important du culte égyptien en Macédoine; mais contrairement à celui de Thessalonique, fondé dès le IIIe siècle a.C., le sanctuaire de Philippes date de l'époque impériale: aucune inscription n'est antérieure au IIe siècle p.C. Les circonstances de l'installation en cet endroit du culte égyptien ne nous sont pas connues; tout au plus peut-on penser, avec P. Collart,[1] que la situation géographique de la ville a dû la favoriser: en relation avec l'Asie Mineure par son port de Néapolis, elle était un des relais de la Via Egnatia et devait connaître une circulation assez intense de fonctionnaires, de soldats et de marchands; mais on ne sait si les dieux égyptiens ont été introduits à Philippes directement d'Égypte ou, ce qui est peut-être plus vraisemblable, à partir de Rome où le culte égyptien était florissant au IIe siècle p.C. En tout cas, ce culte a dû avoir dès l'origine à Philippes un caractère officiel: une dédicace à Isis est faite «en l'honneur de la *domus divina* (= la famille impériale) et pour le salut de la colonie de Philippes»[2] et une inscription émanant d'un collège de Sarapiastes honore un personnage, Q. Flavius Hermadion, qui est gymnasiarque et probablement grand-prêtre du culte impérial.[3] On peut penser que la faveur témoignée aux dieux égyptiens par des empereurs comme Hadrien ou

---

[1] *BCH*, 1929, p. 99-100. P. Collart signale le rôle qu'ont dû jouer les légats impériaux et les militaires dans la diffusion du culte égyptien; mais le cas de Thessalonique, qu'il cite, est différent de celui de Philippes, bien que les deux villes soient situées sur la même voie romaine; à Thessalonique en effet le culte égyptien n'est pas un résultat de la présence romaine.

[2] Ch. Picard, *RHR*, 1922, p. 181 sq.; P. Collart, *BCH*, 1929, p. 83 sq.; Vidman, *Sylloge*, nº 121 (fin IIe-IIIe siècle p.C.). Le culte de l'empereur et celui des dieux égyptiens peuvent être associés; des dédicaces de Phoinix, en Crète, et de Jérusalem, émanant l'une d'un affranchi, l'autre d'une *vexillatio* de la Légion III, ajoutent le nom de l'empereur Trajan à celui de Zeus Sarapis (Vidman, *Sylloge*, nº 171 et 362; *infra*, p. 206 et III, p. 133, n. 2).

[3] Vidman, *Sylloge*, nº 124 (IIIe siècle p.C.). Le titre d'ἀρχιερεύς que porte ce personnage n'est probablement pas en rapport avec le collège; il ne peut guère s'agir que du culte impérial. Ce Q. Flavius Hermadion est le bienfaiteur du collège des Sarapiastes; son fils est également honoré par ces derniers. Un L. Fl(avius) Hermadion figure dans une dédicace du *CMRM*, I, nº 591 (= *CIL*, VI, 731).

Commode et par les Sévères a contribué à leur installation et à leur adoption dans les milieux officiels.

Le sanctuaire de Philippes nous est bien connu grâce aux fouilles effectuées sur le site, et sa disposition est assez originale: en raison de la pente assez forte, les bâtiments sont disposés en ligne et adossés à la colline; ils se composent de cinq *cellae* dans lesquelles devaient être placées les statues de culte, et d'une grande salle au nord qui servait sans doute pour les réunions et les banquets rituels. La cour est remplacée par une vaste terrasse qui comportait peut-être une colonnade.[1] L'élément le plus caractéristique est le dispositif qui, comme dans tous les sanctuaires égyptiens, amenait dans le temple l'eau nécessaire aux purifications et aux libations: il s'agit d'une canalisation formée de tuyaux cylindriques en terre cuite, qui traverse la grande pièce au nord en passant sous les fondations du mur. Ainsi, dans chaque sanctuaire égyptien, un dispositif particulier avait été adopté, correspondant aux ressources locales: à Érétrie, un *hydragogion* et un puits, à Thessalonique un *hydreion*, à Délos, au Sarapieion A, un réservoir souterrain alimenté par un canal communiquant avec l'Inopos, à Théra des citernes, à Gortyne une citerne souterraine et des tuyaux d'adduction d'eau. Quelles que soient l'origine et la localisation du sanctuaire, il est évident que l'eau, à toutes les époques, jouait un rôle essentiel dans le culte. Peut-être y avait-il également à Philippes un local destiné aux cérémonies secrètes et à l'initiation: on pourrait interpréter ainsi les vestiges d'une pièce située en contrebas de l'ensemble des bâtiments[2]; mais rien n'indique, dans les inscriptions et les reliefs qui y ont été retrouvés, que des initiations étaient pratiquées à Philippes. En revanche, il est certain qu'on y célébrait des banquets rituels: un prêtre dédie à Isis une *mensa*, ce qui pourrait évidemment désigner soit une table d'offrandes, soit une table destinée aux banquets,[3] mais en outre un fidèle offre à Isis quatre *subselia*, c'est-à-dire des bancs probablement analogues à ceux que les fidèles déliens consacraient dans le Sarapieion A de Délos, et dans la même intention.[1] On a retrouvé, semble-t-il, assez peu de matériel de culte dans le sanctuaire: un relief votif où figure une oreille,[2] une main coupée, en marbre, qui devait être rapportée sur une statue de pierre ou de bois, de petits morceaux de marbre représentant des membres brisés: *ex-voto* de malades, ou fragments de statuettes.[3] Une lampe en terre cuite rouge évoque les fêtes nocturnes en honneur dans le culte égyptien; mais on s'attendrait à en trouver en plus grand nombre, comme à Délos ou à Érétrie.

---

[1] Cf. Ch. Picard, *art. cit.*, p. 180 sq.; P. Collart, *art. cit.*, p. 97 sq.

[2] P. Collart, *ib.*

[3] Ch. Picard, *art. cit.*, p. 181 sq., n° 6; P. Collart, *art. cit.*, p. 82; Vidman, *Sylloge*, n° 120 (IIe-IIIe siècle p.C.). Le prêtre L. Titonius Suavis dédie une table et une base à ses frais. La loi sacrée de Priène mentionne une τράπεζα d'Isis qui est peut-être plutôt une table d'offrande; cf. *infra*, III, p. 57; une τράπεζα est également offerte à Sarapis et Isis à Mylasa, *infra*, III, p. 37-38.

Chose curieuse, il est difficile d'identifier les divinités auxquelles étaient consacrées les cinq chapelles du sanctuaire: Isis et Sarapis sont évidemment les dieux principaux, mentionnés ensemble dans deux dédicaces[4]; Harpocrate leur est également associé sous le nom d'Ἁρφοκράτης et sous la forme syncrétiste d'Horus-Apollon-Harphocrate[5] et c'est certainement lui qui est honoré dans la troisième chapelle. Mais étant donné que les inscriptions ne mentionnent que ces trois divinités, qui sont les occupants des deux autres *cellae*? Il est assez extraordinaire qu'Anubis ne soit nulle part mentionné; pourtant, on constate le même phénomène à Thessalonique à l'époque impériale. Peut-être faut-il admettre que la triade Sarapis-Isis-Anubis, si bien connue dans le monde grec à l'époque hellénistique, a parfois été remplacée, à l'époque impériale, par une triade Sarapis-Isis-Harpocrate, encore que, du silence des documents, on ne puisse tirer des conclusions absolues. Peut-être Anubis recevait-il un culte

---

[1] Dédicace du médecin Q. Mofius Evhémérus à Isis Regina; cf. n. 2, p. 191. Sur les bancs et les κλίνκι offerts par des fidèles dans le Sarapieion A et le Sarapieion B de Délos, cf. *supra*, p. 101, 108.

[2] Cf. *infra*, p. 197.

[3] P. Collart, *art. cit.*, p. 93 sq.

[4] Ch. Picard, *art. cit.*, p. 181 sq., n. 3; P. Collart, *art. cit.*, p. 79-80, n. 3; Vidman, *Sylloge*, nº 117 (IIe-IIIe siècle p.C.). P. Collart, *BCH*, 1938, p. 428-31, n. 10; *Philippes*, p. 447, n. 8, pl. LXXX, 2; Vidman, *Sylloge*, nº 122 (IIe-IIIe siècle p.C.).

[5] Harpocrate est associé àSarapis et Isis dans la dédicace citée n. précédente; dédicace à Horus-Apollon-Harpocrate, cf. Vidman, *Sylloge*, nº 116 (IIIe siècle). Cette forme syncrétiste apparaît déjà dans une dédicace de Naples du Ier siècle p.C. (*IG* XIV, 719, Vidman, *Sylloge*, nº 496) et désigne une statue du jeune dieu, consacrée à Isis.

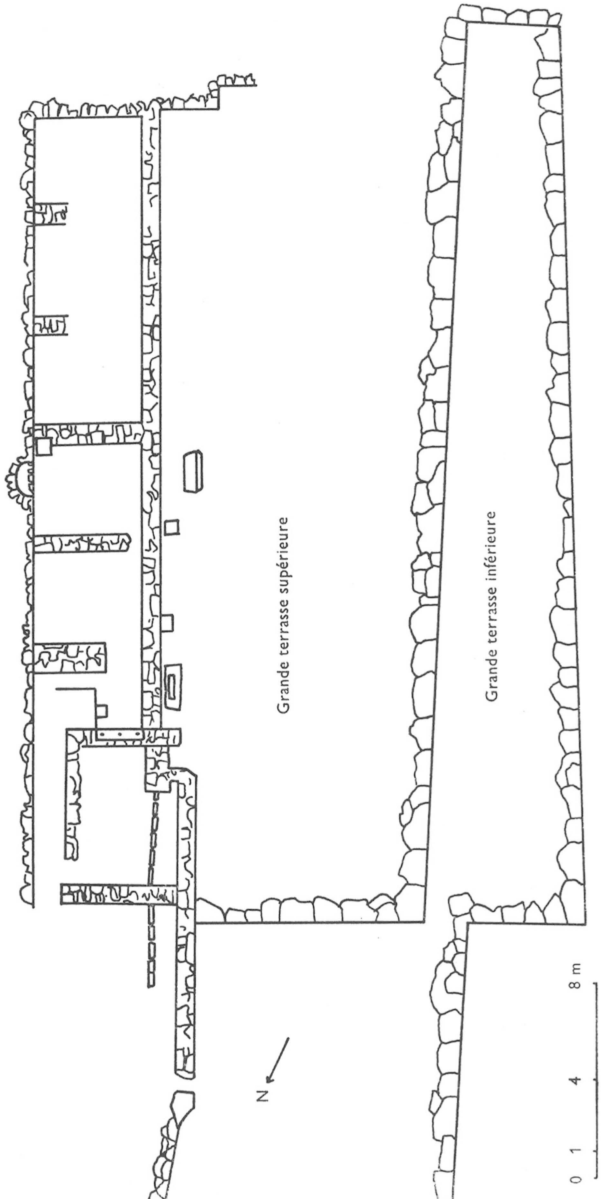

Grande terrasse supérieure
Grande terrasse inférieure
N
0 1 4 8 m

Fig. 7. Téménos des dieux égyptiens. Philippes
D'après P. Collart, *Le sanctuaire des dieux égyptiens à Philippes*, *BCH*, LIII, 1929, pl. I.

dans la quatrième chapelle de Philippes: on ne voit pas, en tout cas, qui était mieux désigné que lui pour occuper cette place. Quant à la cinquième chapelle, Ch. Picard a suggéré qu'elle pouvait être consacrée à Télesphore, dont une statuette de terre cuite a été retrouvée dans le temple[1]; mais il pourrait sans doute tout aussi bien s'agir d'Asklépios: le bienfaiteur qu'honore le collège des adorateurs de Sarapis[2] est en même temps agonothète des μεγάλα 'Ασκληπίεια et si les dieux égyptiens avaient à Philippes un caractère guérisseur il ne serait pas étonnant qu'on leur ait associé le dieu médecin par excellence.[3]

Il semble bien en tout cas que, parmi les divinités du temple, la prépondérance appartienne à Isis; sans doute le prêtre est-il appelé tantôt «prêtre d'Isis»,[4] tantôt «prêtre d'Isis et de Sarapis»[5]; mais la déesse est invoquée seule dans trois, peut-être quatre dédicaces, alors que dans une autre elle est associée à Sarapis, dans une autre encore à Harpocrate et Sarapis; enfin, une dédicace est adressée collectivement «aux dieux» (θεοῖς).[6] Quant à l'association des θρησκευταί de Sarapis, il n'est pas certain qu'elle soit uniquement vouée au dieu, car une dédicace latine en l'honneur d'un certain L. Valérius Priscus, décurion, irénarque et duumvir *iure dicundo*, émane d'un collège de *cultores deorum Serapis et Isidis* qu'il faut peut-être identifier aux θρησκευταί.[7] L'importance du rôle joué par la déesse est en tout cas marquée dans les dédicaces où figure la formule *ex imperio*, correspondant au κατ' ἐπιταγήν qu'on trouve si souvent à Thessalonique: elle indique que la déesse apparaît au fidèle, probablement dans des songes, pour lui donner ses ordres.[1] D'ailleurs, l'épithète *Regina* qui lui est décernée dans deux inscriptions[2] souligne bien sa toute-puissance; ce terme, très souvent employé dans les dédicaces latines, correspond peut-être au κυρία grec. Un autre témoignage enfin de la prédominance d'Isis à Philippes nous est apporté par la série de reliefs rupestres où elle figure sous une forme, à vrai dire, à peine reconnaissable. Elle est représentée, en général, de façon assez grossière, debout dans une niche ou un *naïskos*, la tête couverte d'un voile, vêtue d'une tunique plissée et d'un grand manteau dans lequel le bras droit est parfois enveloppé; ce n'est pas là le costume habituel, mais les attributs qui figurent auprès d'elle permettent de l'identifier: un sistre rond qu'elle porte ou qui est représenté auprès d'elle, une situle, une hydrie d'où sortent deux épis, un fruit rond qui doit être une grenade, une corbeille, un autel, peut-être une courte torche.[3] Sur un de ces reliefs, elle est représentée avec Harpocrate, dans la même attitude frontale et avec le même costume.[4] La plupart de ces figures sont si frustes qu'on y retrouve difficilement l'Isis traditionnelle; de toute façon, il apparaît assez clairement que l'Isis de Philippes était très différente de la déesse égyptienne, dont elle conserve seulement quelques attributs. D'autre part, si des derniers sont correctement identifiés, ils semblent indiquer que la déesse a surtout un aspect chthonien: la grenade, les épis de blé, la corbeille, la torche sont plutôt les emblèmes d'une Déméter ou d'une Perséphone. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'un tel aspect ait prévalu, car l'identification d'Isis à Déméter est constante, et son rôle chthonien et funéraire est également bien connu. Ainsi, plus qu'une déesse guérisseuse, l'Isis de Philippes, d'après ses représentations, nous paraît être une puissance chthonienne de la fécondité et des morts.[1] Mais elle est aussi, bien entendu, une déesse bienveillante, qui se laisse fléchir: un relief découvert dans le voisinage du sanctuaire figure une oreille votive[2]; c'est probablement l'*ex-voto* d'un fidèle qu'Isis a «écouté». Or il semble bien que ce qu'on implorait d'elle, c'était avant tout santé et protection contre les dangers de toute nature.

---

[1] Cf. Ch. Picard, *art. cit.*, p. 180 sq.; P. Collart, *art. cit.*, p. 89, fig. 14, p. 90. Le culte de Télesphore, compagnon des dieux guérisseurs, est attesté à partir du IIe siècle en Grèce et en Asie Mineure; il n'est sans doute pas surprenant de le trouver associé aux dieux égyptiens, dont le rôle guérisseur est très affirmé; cependant cette association n'apparaît pas ailleurs.

[2] Cf. *supra*, n. 3, p. 191.

[3] Sur l'association d'Asklépios et des dieux égyptiens, cf. *supra* p. 162; des statues d'Isis, Sarapis et Asklépios auraient été placées dans un même temple à Aigeira, en Achaïe (cf. Pausanias, VII, 592 [26, 3]). Cf. également P. Lemerle, *BCH*, 1935, p. 145 sq., qui va jusqu'à conclure à une fusion Asklépios-Sarapis.

[4] Vidman, *Sylloge*, n° 115 (IIIe siècle).

[5] Il s'agit du même prêtre, qui fait une dédicace à Horus-Apollon-Harpocrate, cf. *supra*, p. 193, n. 5.

[6] Vidman, *Sylloge*, n° 118 (IIe-IIIe siècle p.C.).

[7] P. Collart, *BCH*, 1938, p. 428-31, n. 10; Vidman, *Sylloge*, n° 122. Le terme de *munerarius* appliqué à ce personnage doit indiquer qu'il a donné des jeux; mais on ne sait si c'est pour cette raison qu'il est honoré par les *cultores* des dieux égyptiens.

---

[1] Cf. la dédicace de Q. Mofius Evhémérus (*supra*, n. 2, p. 191), faite *ex imperio*; cf. aussi l'inscription où apparaît la formule *ex imperio Isidis*, Vidman, *Sylloge*, nº 126. Un fragment de cippe retrouvé à Drama présente peut-être la formule *Isidi sacrum ex imperio* (Vidman, *Sylloge*, nº 125), mais la restitution est douteuse et pour P. Collart, *art. cit.*, p. 87, n. 2, l'inscription en fait n'aurait rien à voir avec Isis.

[2] La dédicace du prêtre L. Titonius Suavis (cf. n. 3, p. 192) et celle de Q. Mofius Evhémérus.

[3] Ch. Picard, *art. cit.*, p. 175-78, reliefs nº 115, 120, 142, 204, 302, 307, 402, 409. Cf. aussi P. Collart, *Philippes*, pl. LXXX.

[4] Ch. Picard, *art. cit.*, p. 173, n. 1.

Sur le clergé qui desservait le temple, sur les fidèles qui le fréquentaient, les inscriptions nous apportent très peu de renseignements. On connaît cependant les noms de trois prêtres: Kastor, fils d'Artémidoros[3]; Kallinikos, fils de Kallinikos, désigné soit comme «prêtre d'Isis», soit comme «prêtre d'Isis et de Sarapis»,[4] L. Titonius Suavis, qui est appelé dans une inscription *sacerdos*, dans une autre *sacerdos Isidis*.[5] Il ne semble donc pas qu'il y ait une dénomination officielle du prêtre; on a peut-être tendance à le désigner comme prêtre d'Isis, mais en fait il a la responsabilité de l'ensemble du culte (c'est le prêtre d'Isis et de Sarapis, Kallinikos, qui fait une dédicace à Horus-Apollon-Harpocrate). A peu d'intervalle, apparemment, on voit se succéder un prêtre romain et deux prêtres grecs; le personnel sacerdotal n'était donc pas toujours d'origine locale. On ne sait si la prêtrise était annuelle; en tout cas, il est peu probable qu' elle ait été exercée «à vie». Aucun autre desservant n'est mentionné dans les inscriptions, pas même un néocore; peut-être est-ce une preuve de la médiocrité du sanctuaire, pour lequel un seul ministre devait suffire, cumulant toutes les fonctions. On peut aussi admettre que le culte de Philippes était assez hellénisé et ne connaissait pas la minutie et la complication des liturgies égyptiennes; pourtant, le système d'adduction d'eau, les bancs et la table destinés aux festins rituels montrent que des pratiques bien connues dans le culte égyptien devaient y être en vigueur.

---

[1] P. Collart, *art. cit.*, p. 89 sq., insiste sur le rôle guérisseur que les dieux égyptiens devaient avoir à Philippes; mais ses arguments sont peut-être un peu spécieux. Le fait qu'une dédicace soit adressée à Isis par un médecin ne prouve pas nécessairement qu'elle soit une déesse guérisseuse (même si on sait qu'elle l'est ailleurs); les seuls témoignages probants sont la statuette de Télesphore retrouvée dans le sanctuaire et l'inscription indiquant que le bienfaiteur des Sarapiastes est en même temps l'organisateur des Asklépieia. Il se peut donc qu'on soit venu chercher des guérisons au sanctuaire de Philippes; mais il est probable aussi que la déesse y avait plusieurs aspects, comme c'est le cas d'ailleurs dans la plupart de ses sanctuaires.

[2] Ch. Picard, *art. cit.*, p. 177, n° 206.

[3] Cf. *supra*, n. 6, p. 195.

[4] Cf. *supra*, n. 5, p. 193 et n. 4, p. 195.

[5] Cf. n. 3, p. 192. Le même prêtre a gravé une inscription sur un rocher près de l'escalier menant aux chapelles; cf. Vidman, *Sylloge*, n° 119.

Quant aux fidèles, on les connaît encore moins bien que les prêtres. Il est d'ailleurs assez remarquable que les auteurs de dédicaces soient presque uniquement les membres du clergé: cinq de ces textes émanent de prêtres, trois d'une association cultuelle; le nom du dédicant manque pour deux autres; seule une dédicace est offerte par un fidèle sur lequel on a quelques renseignements. Il s'agit du médecin Q. Mofius Evhémérus, qui dédie des bancs à Isis Regina «en l'honneur de la famille impériale» et sur l'ordre de la déesse[1]; le nom du personnage est intéressant, car il s'agit peut-être d'un nom hébraïque latinisé. Ce témoignage mis à part, on peut se demander comment s'explique la rareté des offrandes des fidèles; peut-être est-ce par la médiocrité de leur situation sociale et de leur niveau de fortune. Pourtant, on a vu que l'association des Sarapiastes avait comme bienfaiteur un personnage important, magistrat et prêtre du culte impérial, qui fait sans doute partie de l'association; une inscription fait l'éloge d'un autre magistrat, dont le comportement a probablement été favorable au culte égyptien ou à ses fidèles, les *cultores*. Mais peut-être ces cas sont-ils des exceptions; au total, le culte égyptien à Philippes ne semble pas avoir été très vivant ni très largement diffusé. Il présente cependant des aspects intéressants, bien qu'il s'agisse en général de pratiques connues, et surtout une image de la déesse par certains côtés assez inattendue.

Les documents concernant le culte d'Isis en Thrace, à l'époque impériale, sont très peu nombreux et d'ailleurs il en était déjà de même à l'époque hellénistique; la propagande impériale — qui a dû s'exercer ailleurs, en Asie Mineure par exemple — n'a donc pas réussi dans cette région à développer l'implantation du culte égyptien.

---

[1] Cf. *supra*, n. 2, p. 191. L'inscription, gravée sur un cippe en forme d'autel, a été retrouvée à la sortie est de l'enceinte de la ville; sans doute le cippe avait-il été annexé par les chrétiens: une colombe et une croix sont gravées sur la face latérale.

Au voisinage de la côte thrace, Thasos, où le culte égyptien était bien vivant au IIe siècle a.C., a dû continuer à le pratiquer à l'époque impériale; cependant, les quelques documents qui appartiennent à cette époque ne concernent pas Isis: buste de Sarapis en bronze, probablement importé d'Égypte, tête masculine, en bronze également, portant la «couronne bleue», dédicace d'un certain Pindaros à Hélios-Sarapis, ces témoignages paraissent indiquer que Sarapis occupait dans le culte de l'île une place prépondérante.[1] Cependant, une triple inscription funéraire du IIe siècle p.C. est accompagnée de la représentation d'un sistre[2]; on peut en conclure que le culte isiaque était pratiqué dans cette famille, et qu'il n'avait donc pas disparu de Thasos.

Sur la côte thrace, la plupart des centres où le culte d'Isis était pratiqué à l'époque hellénistique l'ont conservé à l'époque impériale; c'est le cas de Périnthe, où la déesse est représentée sur plusieurs monnaies quasi autonomes ou impériales; les bustes d'Isis et de Sarapis figurent au droit d'une monnaie datant de l'époque de la domination romaine ainsi qu'Harpocrate tenant la corne d'abondance au revers; Isis apparaît encore, portant le calathos et un long péplos, debout à la proue d'un bateau, sur une monnaie de Néron, et le basileion avec deux épis de blé figure au revers de monnaies de Poppée.[3] La présence d'une colonie de marchands alexandrins établis dans cette ville à l'époque d'Hadrien a pu favoriser le culte des divinités égyptiennes; on les voit en tout cas élever une statue en l'honneur d'un certain P. Aelius Harpocration, dont le cognomen indique peut-être qu'il était un fidèle de ces divinités.[1] De même, à Byzance, le culte égyptien est encore pratiqué à l'époque impériale; une dédicace du Ier siècle p.C., adressée à Isis et Sarapis, émane d'un personnage nommé Artémidoros, qui a exercé la fonction de navarque lors des μεγάλα Πλοιαφέσια.[2] Le titre et la fonction de navarque sont bien connus dans le culte grec des dieux égyptiens — on les rencontre à Érétrie,[3] peut-être aussi à Ténos, Nicomédie et Sinope[4]; et c'est probablement le même office que désignent les termes de naubates à Éphèse, hiéronautes à Tomi, triérarque à Cios de Bithynie.[5] Cette fonction est évidemment en rapport avec la fête de la Navigation célébrée au printemps sous les auspices d'Isis, Dame de la mer; le navarque est probablement le personnage chargé d'équiper et de commander le bateau qui était lancé à la mer le jour de la fête, après qu'aient été accomplis divers rites destinés à le consacrer à la déesse.[6] Quant au terme *Ploiaphesia,* il n'apparaît pas ailleurs dans les textes épigraphiques pour désigner la fête de la Navigation; mais on le retrouve dans le récit d'Apulée lorsque, après le lancement du navire et la lecture des voeux pour l'empereur, le peuple romain et tous les navigateurs, le grand-prêtre proclame «dans l'idiome et suivant le rite grec l'ouverture de la navigation» (*sermone rituque Graeciensi* πλοιαφέσια).[7] Il s'agit donc bien de la fête célébrée dans le monde romain le 5 mars et désignée dans le calendrier de Philocalus comme le *Navigium Isidis*[8]; c'est ce jour qui est, selon les termes d'Apulée,

---

[1] Sur les bronzes d'origine égyptienne retrouvés à Thasos, cf. Cl. Rolley, *Les cultes égyptiens à Thasos*, *BCH*, 1968, p. 187-219; dédicace à Hélios-Sarapis, cf. *IG* XII, Suppl. 408 (IIe siècle p.C.). Sarapis avait peut-être déjà la prédominance à l'époque hellénistique; cf. l'inscription des Sarapiastes, *supra*, p. 62.

[2] Cf. Chr. Dunant-J. Pouilloux, *Recherches*, II, p. 175, n° 339 bis et pl. 45, 6; Cl. Rolley, *art. cit.* Un Thasien dont le père se nomme Isidoros figure dans une inscription de Samothrace d'époque romaine; cf. K. Lehmann-Hartleben, *AJA*, 1940, p. 328-58 (liste de mystes).

[3] *BMC Thrace*, 147, 3 (bustes de Sarapis et Isis); 148, 14 (Isis debout sur un bateau); 149, 15-16 (coiffure isiaque). Cf. B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 271.

---

[1] *CIG* 2024; cf. E. Ziebarth, *Griech. Vereinswesen,* p. 121-22. Leur association est dénommée οἱ πραγματευόμενοι ἐν Περίνθῳ. Il est possible que ces marchands aient été installés à Périnthe à une époque beaucoup plus ancienne et qu'ils y aient introduit le culte d'Isis; cf. *supra* p. 63.

[2] L. Deubner, *MDAIA,* 1912, p. 180-82; L. Robert, *Hellenica,* X, 1955, p. 24-26; XI-XII, 1960, pl. XVII 1; *Bull. épigr.*, 1956, n° 166; 1961, n° 317; *SEG,* XV, 428; Vidman, *Sylloge,* n° 130. La stèle a été acquise à Stamboul et, pour L. Robert, son origine byzantine ne fait pas de doute; la preuve en est la datation par le roi Rhoimetalkès et par son mérarque.

[3] Cf. *supra,* p. 26.

[4] Cf. Vidman, *Sylloge,* n° 154, 237, 328.

[5] Cf. *infra,* III, p. 108 sq.

[6] Sur cette cérémonie, cf. *Apulée, Met.*, XI, 16; et cf. *infra,* III, p. 223 sq.

[7] Apulée, *ib.*,

[8] Calendrier de Philocalus (354 p.C.), cf. *CIL* I, 1, p. 256 sq.; cf. aussi le *Menologium rusticum Colotianum* (*ib.*, p. 280-81) où sous la rubrique de mars figure la même indication.

«de tout temps, par une pieuse coutume, mis sous l'invocation» du nom d'Isis, car «les tempêtes de l'hiver sont calmées, . . . la mer devient navigable».[1] C'est l'application dans le rituel de l'idée que développent les arétalogies; l'hymne d'Andros fait dire à Isis: «Amphitrite est rendue navigable pour les bateaux aux proues noircies par la poussière lorsque . . . je laisse s'ouvrir les bras verts de Téthys».[2] On ne sait à partir de quelle époque le *Navigium* a été célébré en l'honneur d'Isis; l'hymne d'Andros, qui mentionne la faculté qu'elle possède de rendre la mer navigable, doit remonter au Ier siècle a.C.; et les plus anciens textes épigraphiques relatifs au culte égyptien où apparaissent des navarques, ceux d'Érétrie et celui de Cios de Bithynie, appartiennent probablement à la même époque. Il paraît donc raisonnable d'en conclure que, au Ier siècle a.C., l'«ouverture de la navigation» était célébrée au printemps, dans les ports grecs, en tant que fête isiaque.[3] L'expression μεγάλα Πλοιαφέσια, qui figure dans l'inscription de Byzance, ne signifie sans doute pas qu'il existait également des μικρὰ Πλοιαφέσια, celles-ci n'étant nulle part attestées; sans doute l'épithète exprime-t-elle seulement l'importance de la fête, importance que souligne bien la description d'Apulée.

Sur la côte occidentale de la Mer Noire, on retrouve à l'époque impériale plusieurs témoignages de l'existence du culte isiaque; à Anchialos, des monnaies présentent au droit la tête de Sarapis, au revers Isis Pharia[4]; mais c'est à Tomi surtout, où le culte égyptien était bien connu à la fin de l'époque hellénistique,[5] que plusieurs inscriptions d'époque impériale attestent la persistance de ce culte.

---

[1] Apulée, *Met.*, XI, 5.

[2] *Andros*, 145-148: πλωτὰ δὲ . . . 'Αμφιτρίτα νηυσὶ μελαμπρῴροισιν ὑπαὶ παχνώδεος αὐχμῶ ἀνίκα . . . ἀμπετάσω Τηθὺν γλαυκώλενον. Cf. aussi *Kymé*, 45-46: ἐγὼ ναυτιλίας εἰμι κυρία.

[3] La fête aurait une origine plus ancienne, si on admet avec R. Merkelbach (*Isisfeste*, p. 39-41 et p. 58) que le *Navigium Isidis* se rattache à une grande fête isiaque qui aurait été célébrée le 29 Choiak (= 5 mars) 304 a.C. avec une particulière solennité; il est vrai que les rites du *Navigium* s'apparentent à ceux des cérémonies des 28-29 Choiak que le décret de Canope nomme Kikellia (départ de la barque sacrée d'Osiris); mais il faut supposer que, en milieu gréco-romain, la fête a pris un sens différent. Cf. *infra*, III, p. 229 sq.

[4] B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 277 (époque impériale).

[5] Cf. *supra*, p. 66-67.

Le prêtre de Sarapis et d'Isis est nommé dans une dédicace très mutilée faite pour le compte de la «déesse Agrippine», c'est-à-dire la mère de Néron[1]; il s'agit probablement de la consécration d'un monument, voué à des dieux qui sont peut-être les dieux égyptiens, mais leurs noms manquent. S'il s'agit bien d'eux, l'inscription est un nouveau témoignage du lien qui existe entre le culte égyptien et le culte impérial.[2] Un siècle plus tard, on retrouve les dieux égyptiens — Sarapis assimilé à Zeus-Hélios et des dieux σύνναοι parmi lesquels figure certainement Isis et peut-être Anubis ou Harpocrate — associés aux empereurs, Antonin et Marc-Aurèle César, dans une même dédicace[3]; son auteur, Karpion, fils d'Anubion, a élevé un autel à l'intention du «collège des Alexandrins» (τῷ οἴκῳ τῶν Ἀλεξανδρέων). Le texte est intéressant à divers égards, et en particulier du fait qu'il nous renseigne sur les agents de diffusion du culte égyptien: les marchands alexandrins établis dans les cités grecques, qui transportaient avec eux leur culte et continuaient de le pratiquer entre eux; le dédicant, fils d'Anubion, est lui-même d'origine égyptienne ou égypto-grecque (il date son texte du Ier Pharmouthi, selon le calendrier égyptien). Or on a vu qu'à Périnthe également il existait à l'époque impériale une colonie de marchands alexandrins qui devaient, eux aussi, célébrer le culte d'Isis et de Sarapis. Il est probable que ces hommes ont joué en même temps un rôle de propagateurs de leur culte, car dans le cas de Tomi, les dieux égyptiens ne restent pas confinés à un cercle privé d'adorateurs, mais sont reconnus officiellement par la cité.[4] D'autre part, le fait qu'on associe les dieux égyptiens et l'empereur paraît montrer que leur culte a pris, à l'époque impériale, un aspect nouveau; il est évident qu'ils jouissent en général de la faveur des empereurs et que leur adresser offrandes et dédicaces est un acte politique presque autant qu'un acte religieux.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, n° 707.

[2] Ce lien est également attesté par la numismatique; cf. les monnaies où des impératrices sont représentées sous les traits et avec les attributs d'Isis, et celles, à vrai dire tardives, où le buste de Sarapis est accolé à celui de l'empereur.

[3] Vidman, *Sylloge*, n° 708 (160 p.C.).

[4] Cf. le décret en faveur du personnage qui a célébré les *Charmosyna*, *supra*, p. 66.

Au IIIe siècle enfin, on retrouve encore des allusions au culte égyptien dans une inscription très fragmentaire où sont mentionnés des pastophores et des hiéronautes[1]; il semble qu'un homme faisant partie des pastophores d'Isis et de Sarapis soit honoré ainsi que sa femme par l'association des hiéronautes. Il est peut-être dangereux de pousser trop loin l'interprétation d'un texte aussi mutilé; mais il paraît en tout cas certain que deux associations consacrées au culte des dieux égyptiens existaient à Tomi au IIIe siècle, et qu'il s'agissait d'associations tout à fait spécialisées. Les pastophores occupent probablement à cette époque, dans les sanctuaires égyptiens, une place beaucoup plus importante que celle de leurs prédécesseurs en Égypte; sans doute le collège des pastophores de Tomi est-il analogue à celui dans lequel entre Lucius, au terme de sa triple initiation; le commun des fidèles n'y a pas accès, mais il est réservé à ceux qui ont eu le privilège de «voir les dieux face à face» et qui assument, en y entrant, de véritables fonctions sacerdotales.[2] Cependant, il est possible qu'ils soient toujours chargés de la fonction qui leur a donné leur nom, et qui consiste à porter dans les processions les images divines. Quant aux hiéronautes, il est probable qu'il faut les mettre en rapport avec la célébration du *Navigium*: si le navarque ou le triérarque organisait la cérémonie et commandait le navire lancé pour la première fois à la mer, il devait être assisté de marins qui procédaient aux manoeuvres de lancement ou s'embarquaient avec lui; et ce sont probablement ces assistants que désignent les termes de ναυαρχήσαντες à Érétrie, ναυβατοῦντες à Éphèse, ἱεροναῦται à Tomi. On constate ainsi que la cérémonie du *Navigium* était célébrée dans les principaux ports du Pont et de la Mer Noire.[3] C'est encore du IIIe siècle que paraît dater un buste colossal récemment découvert à Tomi et figurant une femme en costume isiaque, avec manteau à noeud; sans doute est-ce une prêtresse d'Isis plutôt que la déesse elle-même.[1]

---

[1] D. M. Teodorescu, *Monumente inedite din Tomi* (Bucarest 1918), p. 8-15, n. 3; L. Robert, *Hellenica*, X, 1955, p. 25, n. 3; D. M. Pippidi, *Studii de Istorie a Religiilor antice* (Bucarest, 1969), p. 67, n. 33; Vidman, *Sylloge*, nº 709.

[2] Apulée, *Met.*, XI, 30. Lorsqu'il entre au nombre des pastophores, Lucius se fait raser complètement la tête (comme les prêtres) et «s'acquitte des fonctions dévolues à cet antique collège».

[3] Outre le cas de Byzance et de Tomi, c'est aussi celui de Cios (cf. *infra*, III, p. 108), et peut être de Nicomédie (p. 112, n. 5) et Sinope (p. 115, n. 2).

Ainsi, Tomi paraît avoir été l'un des centres les plus importants du culte égyptien sur les bords de la Mer Noire; favorisé par la présence d'Alexandrins qui ont dû contribuer à sa diffusion, favorisé aussi, sans doute, par la politique impériale, ce culte a connu une existence relativement longue, du Ier siècle a.C., pour le moins, au IIIe siècle p.C., et les documents datant du IIIe siècle montrent qu'il était encore à cette époque en pleine activité. Un sanctuaire voué à Sarapis (et sans doute aux dieux *synnaoi*), un prêtre de Sarapis et d'Isis, peut-être un prêtresse d'Isis, des pastophores et des hiéronautes, des fêtes isiaques (*Charmosyna* et *Navigium*); il n'est pas fréquent de trouver, dans cette région, un ensemble de données aussi cohérentes.[2]

A Istros en revanche, où le culte de Sarapis aurait été introduit dès le IIIe siècle a.C., on ne connaît pas de documents postérieurs le concernant; seule la représentation sur une monnaie d'époque impériale d'un dieu barbu coiffé du calathos peut être interprétée comme un Sarapis, encore n'est-ce pas certain[3]; quant à Isis, elle paraît être restée tout à fait inconnue. Cette absence de documents est d'autant plus surprenante qu'on possède un témoignage officiel sur l'introduction de Sarapis au IIIe siècle; faut-il admettre que la consultation oraculaire — il avait été décidé alors d'envoyer trois citoyens consulter l'Apollon de Chalcédoine au sujet de l'introduction de Sarapis[4] — avait abouti à une réponse négative, et qu'en conséquence le dieu n'avait pas été installé dans la ville? Cela paraît assez étonnant; et il est plus probable qu'Istros a connu le culte égyptien, bien que nous n'en possédions aucune trace.

[1] G. Bordenache, *Contributi per una storia dei culti e dell'arte nella Tomi d'eta romana*, *Stud. Clas.*, 1964, p. 155-78; *Il deposito di sculture votive di Tomis. Aspetti cultuali e artistici*, *Eirene*, 1965, p. 67-79; *Orientalia*, 1964, p. 394; 1965, p. 225, n. 7; 1967, p. 220.

[2] Un prêtre Σαραπίων Λιοσκουρίδου figure dans une inscription de Tomi; cf. I. Stoian, *Tomitana* (Bucarest, 1962), p. 79.

[3] *Jahrb. des Arch. Inst.*, 1898, pl. X, 20, cité par P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 56, n. 4; ΜΕΓΑΛΟΥ ΘΕΟΥ ΚΥΡ(ιου) ΣΑΡ(απιδος). Pour d'autres historiens, il s'agirait de Sabazios ou du Cavalier Thrace. Des Sarapion figurent sur un catalogue de gérousiastes d'Istros, de 138 p.C. (*SEG*, I, 330).

[4] Cf. *supra*, p. 68.

Alors qu'à l'époque hellénistique les dieux égyptiens semblent n'avoir pas dépassé les cités de la côte pontique, à l'époque impériale ils ont dû pénétrer à l'intérieur de la Thrace; on constate en tout cas leur présence à Philippopolis[1] et à Serdica, où il devait exister un temple de Sarapis au IIe siècle p.C.,[2] et où le buste d'Isis figure sur des monnaies[3]; d'autre part, Sarapis figure sur les monnaies de nombreuses villes thraces, de l'intérieur aussi bien que du littoral pontique. Cependant, il ne semble pas que le culte d'Isis soit vraiment répandu dans ces régions, à l'exception des villes côtières.

VII. Crète

On a vu qu'en Crète, à l'époque hellénistique, le culte d'Isis s'était implanté essentiellement dans la partie méridionale de l'île et que, bien qu'il soit attesté dans plusieurs cités, son centre le plus important, d'après les témoignages archéologiques et épigraphiques, était le sanctuaire de Gortyne. A l'époque impériale, on doit constater que la situation est la même: d'une part l'Isieion de Gortyne continue d'être en usage; d'autre part divers documents attestent la présence d'Isis et de Sarapis dans des villes de la côte méridionale. Bien entendu, la Crète n'avait plus, à cette époque, les mêmes raisons d'accueillir le culte égyptien ni les mêmes moyens de le diffuser; il ne semble pas, cependant, que ce culte soit alors beaucoup moins vivant qu'à l'époque précédente, et on le trouve installé dans des cités qui ne le connaissaient peut-être pas sous l'occupation lagide.

A Gortyne, le sanctuaire dédié à la triade Sarapis-Isis-Anubis,[4] où on a retrouvé des dédicaces du IIe siècle a.C., existe toujours à l'époque impériale; mais il semble qu'il ait subi une réfection au Ier ou au IIe siècle p.C. En effet, l'inscription d'une architrave mentionne la construction et la dédicace d'un *oikos* à Isis, Sarapis et les dieux *synnaoi* par une certaine Flavia Phylira et ses enfants[1]; mais on ne sait exactement ce qu'il faut entendre par le terme d'*oikos*. Sans doute s'agit-il d'un nouvel édifice placé à l'intérieur du sanctuaire, qui, de toute façon, est beaucoup plus ancien; les *synnaoi* que mentionne la dédicace doivent comprendre Anubis et d'autres dieux égyptiens (Harpocrate?) ou grecs. Cependant, quoique le sanctuaire de Gortyne ait reçu des agrandissements ou des embellissements, on ne sait pas si les fidèles étaient plus nombreux à le fréquenter; alors qu'on possède plusieurs dédicaces du IIe et du Ier siècles a.C. retrouvées dans l'Isieion, aucune, à l'exception de celle de Flavia Phylira, ne date de l'époque impériale. Ainsi, il est certain que ce culte continuait, mais dans quelles conditions et avec quelle clientèle, il est impossible de le savoir. L'Isis de Gortyne, à l'époque impériale comme à l'époque hellénistique, devait être essentiellement une Isis-Tychè, incarnation de la Bonne Fortune, dispensatrice de prospérité et de richesses[2]; c'est ainsi qu'elle est représentée sur une statue retrouvée dans le *praetorium* où elle porte le manteau à franges et une large guirlande de fleurs passant sur l'épaule droite, comme certaines Isis ou isiaques que figurent les terres cuites gréco-égyptiennes[3].

---

[1] Vidman, *Sylloge*, nº 133; un fragment d'inscription retrouvé dans les Thermes mentionnerait peut-être Sarapis.

[2] G. Mihailov, *Inscr. Graecae in Bulgaria repertae*, IV, nº 1926; Vidman, *Sylloge*, nº 134. Fragment d'architrave ornée d'une tête de Méduse avec dédicace à Ζεὺς Καπετώλιος Ἥλιος Σάραπις.

[3] *BMC Thrace*, 171,1: buste d'Isis tenant une fleur de lotus sur une monnaie de Marc-Aurèle et L. Vérus; cf. B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 288. Des noms théophores isiaques figurent sur une liste de préteurs de Thrace provenant de Paradisos (*SEG*, XVI, 415; 46/54 p.C.): Tib. Claudius Ision (l.17), Ision, fils de Philon (l.36).

[4] Ou Hermanubis; cf. la statue qui le représente sous forme d'un jeune homme portant le caducée (*supra*, p. 76).

A Phoinix, sur la côte méridionale, on a retrouvé une inscription latine datant des premières années du IIe siècle p.C. et adressée à Sarapis identifié à *Jupiter Sol Optimus Maximus*; l'empereur lui est associé ainsi que «tous les dieux», ce qui confirme une fois de plus cette liaison entre le culte égyptien et le culte impérial déjà constatée dans les inscriptions de Tomi.[4] Il se peut qu'il ait existé à

---

[1] *I Cret.*, IV, 249; Vidman, *Sylloge*, nº 170. La dédicace est faite en action de grâce, εὐχὴν καὶ χαριστῆιον.

[2] Elle est appelée πλουτοδότειρα dans le poème de Pyroos, cf. *supra*, p. 78.

[3] G. Porro, *Boll. d'Arte*, 1913, p. 358, fig. 9; *AJA*, 1914, p. 96-97. Cf. pl. XXVI. Sur des Isis portant une guirlande de fleurs analogue à celle de l'Isis de Gortyne, cf. P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XVI, nº 284; E. Breccia, *Mon.*, II, 2, pl. VI, 18, VII, 24-25. Cf. aussi une statue d'Isis ou de prêtresse d'Isis de Délos qui porte une sorte d'écharpe ou de baudrier recouvert d'une guirlande de fleurs, cf. pl. XXXV.

[4] *CIL* III, 1, 3; *I Cret*, II, XX, 7; Vidman, *Sylloge*, nº 171. Entre 102 et 114 p.C.

Phoinix un sanctuaire de Sarapis dans lequel la dédicace aurait été déposée; pourtant, il n'est pas exclu que ce soit là un simple *ex-voto* de voyageur, déposé au cours d'une escale, hors de tout lieu de culte. En effet, l'auteur de l'inscription est un Alexandrin nommé Dionysios, fils de Sostratos, pilote du navire Isopharia, dont le propriétaire est Tib. Claudius Théon; c'est peut- être à la faveur d'un arrêt dans la baie de Phoinix qu'il a fait cette dédicace au nom de l'affranchi impérial Épictétus, alors que son bateau se rendait d'Égypte en Italie.[1] Le texte ne peut donc pas servir d'argument en faveur de l'établissement du culte égyptien à Phoinix[2]; en revanche, il est intéressant de rencontrer à une époque aussi ancienne — relativement — un témoignage de l'assimilation de Sarapis à Zeus Hélios, assimilation dont la plupart des exemples datent de la fin du IIe et du IIIe siècle p.C., époque de la grande diffusion de la religion héliaque. D'autre part, le nom que porte le navire est également intéressant; dérivé d'Isis Pharia, il indique probablement que l'origine du bateau est la même que celle du pilote; Tib. Claudius Théon serait donc un armateur alexandrin. On sait que le nom de la déesse était fréquemment donné à des bateaux; un papyrus des *Archives de Zénon* indique qu'une κυβαία (= felouque?) servant au transport du blé de l'Arsinoïte à Alexandrie était appelée Isis,[3] et le beau navire décrit par Lucien[4] porte à sa proue, des deux côtés, «la déesse Isis qui lui a donné son nom»; ici encore il s'agit d'un bateau venu d'Égypte, dont il transporte le blé en Italie.

---

[1] Épictétus est qualifié de *tabellarius*, porteur de messages; pour W. Weber, *Zwei Untersuch. z. Gesch. Ägypt. Religion, Beil. z. Jahresber. d. Heidelb. Gymnasiums*, 1911, p. 14-15, le navire Isopharia devait venir d'Égypte et se rendre en Italie pour le service de l'empereur.

[2] M. Guarducci, *I Cret.*, II, XX, signale la présence d'un nommé Pharion dans une inscription de Phoinix; il se peut que ce personnage soit d'origine alexandrine, mais rien n'indique qu'il soit un fidèle du culte égyptien.

[3] *P. Cair. Zen.* III, 59320, 3 (vers le 28 janvier 249 a.C.): ἐλογίσθη Ἰναρῶς Φαμύνιος ναῦλον τῆς Ἴσιος κυβαίας τοῦ καταχθέντος σίτου ἐκ τοῦ Ἀρσινοΐτου.

[4] Lucien, *Le navire*, I-IX. Le voyage de ce bateau a été mouvementé, puisque, détourné sur Sidon par des vents contraires, il a ensuite essuyé une tempête aux îles Chélidonnées, vers la côte de Pamphylie, et n'est arrivé au Pirée que 70 jours après avoir quitté l'Égypte; mais son trajet normal aurait dû consister à «ranger la Crète sur la droite, doubler le promontoire de Malée, et se trouver en un instant en Italie». C'est le trajet que devait accomplir l'Isopharia qui, allant d'Égypte en Italie, avait effectivement la Crète sur la droite et pouvait donc faire escale sur la côte méridionale de l'île. Cf. L. Casson, *The Isis and her voyage*, *TAPhA*, 1950, p. 43-56; cf. aussi la récente édition du Navire par G. Husson (Publication de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Lyon, 1970).

A Poikilassos, c'est bien d'un culte établi dans la cité qu'on retrouve la trace; en effet, une inscription du IIIe siècle p.C. mentionne la dédicace d'un *naos*, construit à ses frais par une certaine Fulvia, fille de Drakon, en l'honneur du «seigneur Sarapis»[1]; rien n'indique qu'Isis ou d'autres dieux égyptiens y aient eu leur place. De toute façon, le texte est bien tardif; il serait étonnant que dans une ville ayant entretenu des relations d'amitié avec Gortyne et avec Magas de Cyrène, au IIIe siècle a.C.,[2] le culte égyptien n'ait pas été connu plus tôt, mais on ignore si l'édifice construit par Fulvia s'insère dans un ensemble déjà existant, ou remplace un édifice tombé en décrépitude, ou bien est destiné à un culte privé célébré dans la famille de la dédicante.

C'est encore sur la côte méridionale, mais à l'est de Gortyne, à Hiérapytna, qu'a été découvert un des plus intéressants documents concernant le culte égyptien en Crète: il s'agit d'un sarcophage à deux places, avec séparation intérieure, remontant probablement à l'époque d'Hadrien et conservé au Musée de Stamboul.[3] Les fragments de trois côtés ont été retrouvés et présentent des scènes du culte égyptien qu'on peut reconstituer de la façon suivante:

A (frgt 1) — Scène d'offrande à Horus. Le dieu est représenté comme un homme à tête d'épervier, assis, vêtu d'une tunique à bandes brodées, d'un pantalon et d'un manteau, tenant un sceptre et un uraeus à tête d'épervier dans la main gauche, la main droite levée; devant lui, un jeune homme debout, vêtu d'une tunique et d'un manteau, coiffé d'une sorte de bonnet à cornes d'où jaillit un uraeus, doit faire une offrande au dieu; à sa droite se trouve un pilier carré surmonté d'un petit Apis avec le disque entre les cornes. Derrière le jeune homme est représentée Isis debout, assez mutilée; les cheveux dénoués sur les épaules, elle porte une tunique avec ceinture, un manteau peut-être noué sur la poitrine, un bracelet; la main droite tient la situle.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, n° 172.

[2] Cf. M. Guarducci, *I Cret*, II, XXI, 1.

[3] A. Joubin, *Scène d'initiation aux mystères d'Isis sur un relief crétois, Rec.*

B (frgts 2, 3 et 4) — Scènes de culte. Le même jeune homme est figuré sur le frgt 2, de part et d'autre d'une colonne, un autel allumé derrière le personnage de gauche; il est aussi représenté sur le frgt 3, un autel derrière lui.

C (frgts 5 et 6) — Scène d'offrande à Isis. La déesse est assise et avance le bras gauche vers un pilier carré supportant un petit Apis; elle est vêtue d'une tunique et d'un long voile passant sur la tête; boucles sur les épaules. Derrière elle, une femme debout (la tête manque) porte une plaque sur laquelle est posé un oiseau (épervier?).

Enfin, un 7e fragment représente une tête d'homme, de profil, coiffé d'un bonnet à pointe avec uraeus, qui pourrait être identifié soit à Osiris, soit au jeune homme qui figure sur les autres fragments. Le cadre où évoluent les personnages évoque une architecture de temple; une frise, sur le socle, est décorée de petits personnages et d'animaux de style égyptisant; on y reconnaît, en particulier, des faucons (Horus) coiffés probablement de la double couronne et des Anubis à tête canine, drapés dans de longs manteaux.

S'agit-il, comme le voulait Joubin, de scènes d'initiation aux mystères isiaques, du fait que le fidèle est représenté seul en face de la divinité, et dans un costume qui n'est pas celui d'un prêtre? En ce cas, ce sarcophage serait celui d'un couple d'initiés. Mais il ne faut peut-être pas chercher dans ces scènes un reflet fidèle de la réalité cultuelle; il nous semble plutôt que les deux fidèles, homme et femme, sont représentés dans une série d'attitudes plus symboliques que réelles; c'est à peine si on peut parler de «scènes d'offrande», car en fait ils n'offrent rien: le jeune homme en présence d'Horus fait un geste d'étonnement, presque d'effroi religieux; l'oiseau que tient la femme sur un plateau ne constitue certainement pas une offrande à Isis. On peut se demander si, pour marquer leur qualité d'isiaques, le sculpteur ne s'est pas contenté de les représenter à côté de leurs dieux, dans des attitudes qui ne sont pas particulièrement significatives. Au reste, la coiffure que porte le jeune homme est assez surprenante; cette sorte de tiare à double corne n'a pas grand chose

Trav., 1894, p. 162-66; *Sarcophage crétois à représentations isiaques*, *ib.*, 1896, p. 106-111.

d'égyptien, mais l'uraeus qui la surmonte est bien celui qui figure sur les couronnes royales ou divines; cependant on voit mal pourquoi ce fidèle porterait une coiffure de ce type, à moins qu'il ne s'agisse de montrer qu'il est devenu, à sa mort, un Osiris. Quant aux dieux, ils sont représentés de manière assez traditionnelle; l'Horus en costume militaire est celui qui figure en Égypte sur des monnaies d'Hadrien et d'Antonin[1]; Isis porte ses attributs habituels (manteau à noeud, situle). Le petit Apis sur son pilier est représenté de la même manière dans les reliefs de Kôm esch Schugâfa, dont le style, assez lourd et mou, se rapproche d'ailleurs de celui du sarcophage d'Hiérapytna.[2] Les dieux qui figurent sur ce sarcophage sont bien égyptiens — Horus à tête de faucon, Apis — et ne correspondent pas à la triade qu'on rencontre en général dans les inscriptions, Sarapis-Isis-Anubis ou Sarapis-Isis-Harpocrate; il est assez frappant que le plus hellénisé de tous, Sarapis, ne soit pas représenté sur le sarcophage. Peut-être est-ce un nouveau témoignage de ce «retour aux sources» que l'on constate dans le culte égyptien à l'époque impériale, et en même temps du goût pour les représentations égyptisantes qui se manifeste au temps d'Hadrien.

Quoi qu'il en soit, même si ces scènes sont plus fantaisistes que réalistes, le sarcophage indique qu'il existait à Hiérapytna, probablement au IIe siècle p.C., des fidèles du culte égyptien et témoigne de ce que ces fidèles, au moment de leur mort, restaient attachés aux croyances de leur communauté, comme ils l'avaient sans doute été durant leur vie.

Le plus récent document relatif au culte isiaque en Crète a été retrouvé assez loin des sites de la côte méridionale, lors de fouilles sous-marines effectuées à Haghia Galene, dans la région de Réthymno; au milieu de nombreuses monnaies romaines, allant d'Auguste à Probus, de bases et de fragments de statues, est apparu un buste en bronze d'Isis, d'un assez beau travail.[3] La déesse porte une coiffure compliquée; sur ses cheveux séparés en bandeaux et formant deux longues boucles tombant sur les épaules, est posé un diadème ciselé surmonté d'une sorte de *basileion* assez déformé d'où jaillissent trois gros épis de blé; le disque du *basileion* est divisé en quatre parties par une croix, et ce motif se retrouve sur la couronne d'une Isis-Fortuna du musée de Tata, en Hongrie,[1] ainsi que sur celle d'une statuette d'Isis découverte en Émilie.[2] Le détail des épis — qui se retrouve ailleurs, mais non pas sous cette forme: en général le *basileion* est posé sur deux épis[3] — indique que cette Isis est une Isis-Déméter, garante de la fertilité des champs et de l'abondance des récoltes; c'est de nouveau la πλουτοδότειρα de Gortyne. Cependant les circonstances de la trouvaille ne permettent pas de savoir si cette forme de la déesse recevait un culte dans une ville de Crète.

---

[1] *BMC Alexandrie*, 355, 62 (Hadrien), 63 (Antonin). Nome séthroïte.

[2] Th. Schreiber, *Die Nekropole vom Kom esch Schukâfa* (*Exp. E. von Sieglin, Ausgrab. in Alexandria*, I), *Das Hauptgrab*, pl. XXX, XXXIII.

[3] N. Platon, *Arch. Delt.*, 1960, B', Χρονικά, p. 257 et pl. 225 b; cf. pl. XXIX.

Le culte d'Isis est donc encore vivant en Crète à l'époque impériale, encore que celui de Sarapis ait peut-être eu tendance à le supplanter; mais il faut remarquer que ce culte reste localisé dans les régions méridionales où il s'était implanté à l'époque hellénistique et qui restaient sans doute, grâce au trafic maritime, en contacts plus étroits avec l'Égypte; il ne semble pas qu'il se soit diffusé dans le reste du pays.

VIII. LES ÎLES DE L'ÉGÉE

Les témoignages du culte isiaque dans les îles de l'Égée se font encore plus rares, à l'époque impériale, qu'ils ne l'étaient à l'époque hellénistique: à cette époque d'ailleurs on aurait pu s'attendre à ce qu'ils fussent plus nombreux, alors qu'une partie de ces îles se trouvait, au IIIe siècle tout au moins, dans l'obédience des Lagides. Cependant, il existait alors quelques centres importants, Théra et Délos surtout, qui attiraient de nombreux pélerins et visiteurs; et on a la preuve qu'à Céos, à Ténos sans doute, à Amorgos, à Astypalaia et Anaphé, le culte égyptien était installé et possédait des sanctuaires et des prêtres que mentionnent les inscriptions. Il semble que, dans la plupart des cas, rien ne subsiste de ces cultes à l'époque impériale, ou bien il faut supposer qu'ils ont mené une existence sans éclat sous la domination romaine, et qu'aucun écho ne nous en est parvenu.

---

[1] V. Wessetzky, *Die Äg. Kulte zur Römerzeit in Ungarn* (*EPRO* 1961), p. 52 et pl. XVI, 20; cf. *Orientalia*, 1964, p. 394.

[2] J. Leclant, *Orientalia*, 1964, p. 394.

[3] Cf. E. Breccia, *Mon.*, II, 1, pl. XXIV, n° 1-2; P. Perdrizet, *TC Fouquet*, pl. XV, XVI, XVII, XIX; Caire Inv. 26928, 26924, 42028, 41034 (inéd.).

A Andros, le seul document de cette époque est la stèle funéraire, aujourd'hui perdue, d'un jeune isiaque nommé Dorothéos[1]; la présence d'Isis sur des monnaies d'Hadrien à Géta paraît tout à fait contestable, et il peut s'agir en fait de représentations d'Artémis.[2] Mais on a vu que, déjà à l'époque hellénistique, le seul document retrouvé dans l'île était le fameux hymne à Isis versifié, qui a pu être composé d'ailleurs dans n'importe quelle cité insulaire ou côtière[3]; on ne sait donc pas si le culte égyptien a réellement été célébré à Andros.

Ténos en revanche, qui au IIe ou au Ier siècle a.C. connaissait le culte de la triade égyptienne, a peut-être continué à le pratiquer par la suite; une inscription du Ier siècle p.C. mentionne en effet un navarque,[4] or ce terme est très souvent en rapport avec le culte égyptien.[5] Cependant, les noms des dieux égyptiens ne figurent pas dans l'inscription qui, d'autre part, mentionne un prêtre et les membres d'un association (φίλοι) dont le président doit être le navarque. On ne peut donc pas affirmer en toute certitude que le *Navigium Isidis* était célébré à Ténos à l'époque impériale, mais c'est du moins une présomption; il ne serait d'ailleurs pas étonnant de retrouver un exemple de cette fête en milieu insulaire.

A Syros, où on ne connaît pas de document hellénistique du culte d'Isis, ce dernier est bien implanté au IIe siècle p.C.; une inscription mentionne la dédicace par un certain T. Claudius Secundus d'un temple d'Isis «avec toute sa décoration», ou tout son mobilier (*cum omni ornatu*).[6] On ne sait pas quelle peut être l'importance de ce temple, que le fidèle édifie à ses frais (*sua pecunia*), selon un procédé qu'on a vu souvent attesté; en tout cas, le culte a dû être reconnu officiellement, car Isis figure sur une série de monnaies, depuis Trajan jusqu'à Alexandre Sévère; la tête de la déesse portant de longs cheveux et coiffée d'une fleur de lotus est représentée au revers de monnaies de Trajan et de Marc-Aurèle[1]; elle est représentée également sur des monnaies de Commode, tenant le sistre, et peut-être encore avec auprès d'elle la roue de Némésis.[2] D'autre part, le sistre et la situle figurent sur un bas-relief qu'il faut peut-être considérer comme la stèle funéraire d'une prêtresse d'Isis.[3] Il est donc tout à fait certain que depuis l'époque de Trajan au moins Isis a été connue et honorée à Syros; même si le temple édifié par T. Claudius Secundus était une chapelle privée, elle a dû posséder un lieu de culte officiel. On peut se demander si son introduction ne date que du début du IIe siècle; mais rien ne permet de résoudre cette question. D'autre part, des *graffiti* de marins retrouvés dans le port appelé Γράμματα portent des invocations à Sarapis montrant que, tout comme Isis, le dieu passe pour être le protecteur de la navigation[4]; mais ces inscriptions, émanant de gens de passage, n'ont évidemment rien à voir avec le culte de Syros.

---

[1] Vidman, *Sylloge*, n° 157.

[2] B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 410. A. Rusch, *op. cit.*, p. 58.

[3] Cf. *supra*, p. 116-18.

[4] Vidman, *Sylloge*, n° 154. Cf. aussi L. Robert, *Rev. Phil.*, 1943, p. 184, n. 6, pour qui l'inscription doit se rapporter au culte isiaque.

[5] Cf. *supra*, p. 26.

[6] *IG* XII 5, p. 191; A. Rusch, *op. cit.*, p. 58; Vidman, *Sylloge*, n° 155. Le même personnage, qualifié de *tribunicius*, apparaît dans une inscription d'Éphèse, *CIL* III, 6078 = *IBM* III, 544.

Sur la persistance du culte isiaque à Délos, à l'époque impériale, on ne possède aucun témoignage certain; la population de l'île était alors réduite et les temples égyptiens probablement en ruines, encore que l'Isieion ait dû être restauré après 88 a.C. Cependant, une lampe corinthienne du IIe siècle p.C. provenant de Délos montre qu'à cette époque encore le culte égyptien devait y avoir des adeptes: en effet, Isis Pélagia y figure, conformément au type connu, debout à la proue d'un bateau et tenant une voile gonflée par le vent.[5]

---

[1] Cf. *BMC Iles de l'Égée*, 125, 23 (Trajan), 26 (Marc-Aurèle et L. Vérus); B. V. Head, *Hist. Num.*, p. 492.

[2] *BMC Iles de l'Égée*, 126, nº 28 (Commode). Sur Isis avec la roue de Némésis, cf. A. Rusch, *op, cit.*, p. 58.

[3] Cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 58.

[4] *IG* XII 5, 912, n. 17: ἡ μέθοδος παρὰ τῷ Σεράπι καὶ τῇ σκοπῇ; *ib.*, n. 25 A: εὔπλοια τῷ φιλοσέραπι τῷ Ἰουλιανῷ Ἀρτεμισίου Μειλησίου. Cf. A. Rusch, *op. cit.*, p. 58.

[5] Cette lampe a été publiée par Ph. Bruneau, *BCH*, 1961, p. 435-36. Sur le peuplement de Délos à époque tardive, cf. également Ph. Bruneau, *Contribution à l'histoire urbaine de Délos*, *BCH*, 1968, p. 633-709; on ne trouve pas de traces de fréquentation des sanctuaires égyptiens après le IIe siècle p.C. (*ib.*, p. 707).

D'autre part, une inscription de Mykonos récemment publiée[1] mentionne la consécration d'un *naos* à Hélios-Sarapis et à Isis par un stéphanéphore, à la fin du Ier ou au début du IIe siècle p.C.; il serait assez vraisemblable que la pierre provînt de Délos, où l'on peut s'attendre à retrouver des vestiges du culte égyptien, même à une époque relativement tardive, plutôt que de Mykonos, où l'existence de ce culte n'est encore attestée par aucun document, hellénistique ou romain[2]. L'inscription est de toutes façons intéressante, car elle témoigne une fois de plus de l'assimilation de Sarapis au dieu solaire et aussi du caractère en quelque sorte officiel du culte égyptien dans la Grèce province impériale: le couple Sarapis-Isis est associé, dans la dédicace, à la déesse Rome (τῇ Πόλει).

A Rhénée, qui, étant donné la proximité de Délos, a pu facilement entrer en contact avec le culte égyptien, un sistre de bronze a été découvert dans une tombe[3]; il doit s'agir d'une tombe d'isiaque, peut-être d'un membre du clergé, car le sistre est un instrument du culte. De même, une stèle funéraire des Ier-IIe siècles p.C. retrouvée à Égine, mais provenant sans doute de Rhénée, est décorée d'un sistre et d'une sorte de petite boite à couvercle qui figure également sur le monument funéraire d'une isiaque athénienne[4]; l'homme et la femme dont les noms figurent sur la stèle, Kerdon, fils de Rhodon, et Parthénis, devaient être, eux aussi, des fidèles du culte isiaque.

Paros, quoique n'ayant pas fourni de témoignages de ce culte à l'époque hellénistique, l'a peut-être connu au IIe ou au IIIe siècle p.C.; en effet, une inscription qui honore la prêtresse Mousa pour sa piété envers des dieux dont les noms ne sont pas spécifiés émane de hiéraphores[5]; or ce terme apparaît souvent dans le culte égyptien pour désigner soit un individu, soit une collectivité et on sait qu'il peut avoir un sens précis, celui de «porteur des *hiera*» (objets sacrés) ou peut-être d'«initié aux doctrines sacrées».[1] Il est donc possible que les hiéraphores de Paros soient une association vouée au culte des dieux égyptiens et que la prêtresse Mousa, elle aussi, soit la desservante de leur culte, attachée à leur sanctuaire. Les restes très mutilés d'une inscription qui accompagne la dédicace à la prêtresse mentionnent une déesse (θεά) qui pourrait être Isis, ainsi que les termes de ἁγνός et de καθαρός; mais on ne peut guère en tirer de renseignements. Ici encore, il n'y a donc aucune certitude; de toute façon, il s'agirait d'un culte tardif et le problème de son introduction resterait posé.

---

[1] M. Th. Couilloud, *Inscriptions du Musée de Mykonos*, *BCH*, 1970, p. 661-666, nº 2.

[2] Sans exclure tout à fait que cette inscription puisse provenir de Délos — ce qui ne présente pas d'impossibilité chronologique —, l'éditrice semble pencher plutôt pour une provenance de Mykonos.

[3] P. Roussel, *Cultes ég.*, p. 292, n. 5 (découverte de M. Stavropoullos dans une tombe de Rhénée).

[4] Kourouniotis, *Arch. Éphem.*, 1913, p. 97, n. 10. fig. 20. Sur la stèle de l'isiaque athénienne, cf. *supra*, p. 146 (Conze nº 1962). Cette petite boite est peut-être destinée à contenir des objets ou des symboles cultuels.

[5] *IG* XII 5, 291: οἱ ἱεραφόροι Μοῦσαν τὴν ἱέριαν ἐπὶ τῆι πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσεβείαι. Cf. Ch. Edson, *HThR*, 1948, p. 186.

Ios se trouve dans le même cas que Syros ou Paros: aucun document d'époque hellénistique n'atteste la présence du culte égyptien, mais on y a retrouvé un des exemplaires de la grande arétalogie isiaque dont le texte complet figure à Kymé.[2] Le contenu de l'hymne d'Ios est tout à fait analogue à celui des hymnes de Kymé et de Thessalonique, à quelques omissions près: les allusions à la découverte des fruits de la terre, à la maternité d'Isis, aux meurtres auxquels elle a mis fin ne se trouvent pas dans l'hymne d'Ios; quelques variantes de détail, dans le vocabulaire, se remarquent également. Cependant, il ne doit s'agir que d'oublis ou d'erreurs minimes; le schéma reste le même et la liste des bienfaits de la déesse se présente dans le même ordre à Ios qu'à Thessalonique et à Kymé. Il s'agit donc bien de la même oeuvre, quoique la version d'Ios soit peut-être moins bonne et moins complète que les autres. Mais surtout, elle pose un problème particulier: alors que l'hymne de Kymé a été retrouvé dans le sanctuaire d'Isis, alors que celui de Thessalonique provient du Sarapieion, aucun vestige de temple égyptien n'a été retrouvé à Ios. Or on a vu que ce genre de textes devait faire partie de la littérature ou des archives des temples[3]; il est donc assez raisonnable d'estimer que l'hymne avait été déposé dans l'Isieion d'Ios. On pourrait évidemment admettre qu'il s'agit encore une fois d'une

---

[1] Cf. *infra*, III, p. 63-64.

[2] *IG*, XII 5, 14; W. Peek, *Isishymnus*, p. 123-25. Le texte doit dater des IIe-IIIe siècles p.C.

[3] Cf. *supra*, p. 189-90.

«pierre errante», provenant peut-être d'une île voisine; mais comme à l'époque impériale le culte isiaque est peu attesté dans les îles de l'Égée et comme aucun vestige de sanctuaire égyptien n'y a été retrouvé, ce ne serait en somme que déplacer le problème. D'autre part, le début de l'hymne, dont on possède à peu près les deux tiers, est précédé d'une dédicace adressée à Isis, Sarapis, Anubis et Harpocrate (ou peut-être plutôt Carpocrate)[1]; comme dans le cas de l'hymne de Kymé, il semble donc que ce soit un fidèle qui ait dédié cette copie d'un texte bien connu; mais il ne prétend pas, comme Démétrios de Magnésie, l'avoir copiée d'après une «stèle de Memphis».[2] La diffusion de ce texte a certainement été très grande, et il n'est pas étonnant qu'au cours de ses voyages d'un bout à l'autre du monde grec il ait subi quelques déformations. On peut donc considérer Ios, au témoignage de l'hymne, comme un centre du culte isiaque; mais bien entendu, sur ce culte, l'hymne ne donne aucune information.

Il semble enfin qu'à Théra, qui avait été un centre très vivant du culte égyptien au IIIe siècle a.C., en partie grâce à la présence et à l'activité d'Artémidoros de Perga, il ait subsisté à l'époque impériale quelques vestiges de ce culte; mais sans doute s'agit-il plutôt de survivances. Aucun texte n'indique en effet que le sanctuaire égyptien soit toujours fréquenté par des fidèles ou même n'atteste une dévotion privée aux dieux égyptiens; cependant, Sarapis et Isis figurent sur des chapiteaux d'époque romaine retrouvés dans une maison particulière[3]; et au IIIe siècle p.C. un champ est appelé Σεράπιον[4]; appartenait-il à un temple de Sarapis encore en usage, ou était-il ainsi dénommé parce qu'il avait, dans le passé, appartenu à ce temple? De toute façon, ces faits ne sont guère significatifs; il n'y a rien de comparable à cette époque, à Théra, avec la brillante floraison du culte égyptien à l'époque hellénistique. Il est vrai qu'alors ce culte paraissait étroitement lié à celui des Ptolémées, ce qui est assez exceptionnel dans le monde grec[5]; peut-être est-ce la disparition des Ptolémées — sinon même la disparition de leur influence dans l'Égée — qui a marqué, à Théra, le déclin des dieux égyptiens.

---

[1] Sur Carpocrate, cf. l'arétalogie de Chalcis, *supra*, p. 153-54.

[2] Cf. *infra*, III, p. 87. Les dédicants de ces textes pouvaient être également des membres du clergé; cf. la dédicace de l'hymne de Cyrène faite par le néocore Agathos Daimon (Vidman, *Sylloge*, n° 803).

[3] H. von Gärtringen, *Thera*, I, p. 265, fig. p. 266 b; A. Rusch, *op. cit.*, p. 60.

[4] *IG* XII 3, 383; A. Rusch, *op. cit.*, p. 60.

[5] Cf. *supra*, p. 129.

Ainsi, l'étude des documents du culte isiaque en Grèce fait apparaître des résultats assez surprenants. Alors que le IIe et le IIIe siècle p.C. sont dans toutes les provinces de l'Empire l'époque de la grande diffusion des cultes égyptiens, favorisée probablement par des empereurs dont plusieurs sont des adeptes connus de ces cultes, la Grèce ne semble pas avoir suivi ce mouvement général. Sans doute y a-t-il un certain nombre d'exceptions; à Athènes, la vitalité du culte isiaque est très grande au IIe et encore au IIIe siècle; son implantation est peut-être plus profonde qu'à l'époque hellénistique et de nombreuses Athéniennes sont des fidèles ou des prêtresses d'Isis; plusieurs sanctuaires, semble-t-il, sont en usage, desservis par un clergé assez nombreux. Dans le Péloponnèse également, les sanctuaires d'Isis et de Sarapis semblent avoir été plus nombreux qu'à l'époque hellénistique, bien qu'on ait peu de renseignements précis sur les formes du culte; en Phocide, un centre de culte isiaque comme Tithorée, dont on ne sait rien à l'époque hellénistique, paraît avoir été très important au IIe siècle; enfin, en Macédoine, Thessalonique continue d'être jusqu'au IIIe siècle p.C. un centre d'attraction pour de nombreux fidèles, où on honore Isis sous des formes variées et où, probablement, on célèbre ses mystères; Philippes, plus modeste, possède néanmoins un sanctuaire fréquenté aux IIe-IIIe siècles p.C. et rend un culte à une Isis d'apparence assez peu égyptienne. En revanche, des régions où le culte d'Isis avait été introduit de bonne heure et avait connu un développement important aux IIIe-IIe siècles a.C. — la Béotie, l'Eubée, la Thessalie, certaines îles égéennes — ne conservent souvent que des traces assez infimes de la présence des dieux égyptiens, quand ceux-ci n'ont pas totalement disparu. Il y a là un problème auquel on ne peut apporter de réponse: ou bien le culte égyptien a subsisté dans ces régions, mais en perdant de son importance et de son rayonnement — et il reste étonnant que nous n'en possédions aucune trace; ou bien il a effectivement disparu, par suite peut-être de difficultés économiques et financières, mais on s'explique mal une extinction totale dans des centres où il avait semblé jouer un rôle important. Le cas de Délos est évidemment le plus clair: après une période, relativement brève, de rayonnement intense, le culte égyptien subit le contre-coup du sac de l'île en 88; s'il se maintient encore quelque temps au Ier siècle a.C., il disparaît, semble-t-il, à l'époque impériale et ce déclin correspond bien à celui de l'île sainte. Il se peut que, dans bien des petites villes grecques qui sous la domination romaine vivaient d'une vie ralentie, à l'écart des grandes voies permettant la circulation des idées et des hommes, la mort du culte égyptien ait été un des signes de la mort des cités.

D'autre part, les régions qui à l'époque hellénistique n'avaient pas ou très peu connu l'implantation du culte égyptien — l'ouest et le nord-ouest du Péloponnèse, l'Étolie, l'Acarnanie, l'Épire — ne l'ont pas reçu, à quelques exceptions près, à l'époque impériale. Il ne semble donc pas qu'il y ait eu dans ces régions, et pas plus, sans doute, dans le reste de la Grèce, une propagande en faveur de ce culte: même à Athènes, les empereurs ne paraissent pas avoir manifesté une générosité particulière à l'égard des dieux égyptiens. On peut admettre pourtant, dans certains cas, que l'attirance éprouvée pour eux par tel ou tel empereur ou impératrice ait entraîné une sorte d'émulation chez les fidèles. On verra d'ailleurs qu'en Asie Mineure le culte égyptien s'est considérablement développé aux IIe-IIIe siècles p.C., et que la propagande impériale a pu y contribuer.

TABLE DES PLANCHES ET DES CARTES

I. Athènes: Stèle funéraire d'isiaque: Alexandra, (fille de ?) d'Oié, épouse de Ktètos. Epoque d'Hadrien. Musée National d'Athènes, nº Inv. 1193 (= Conze, *Attische Grabreliefs*, nº 1969).

II. Athènes: Stèle funéraire d'isiaque: Parthénopé, épouse de Laïnès. Milieu du IIe s.p.C. Musée National d'Athènes, nº Inv. 1244 (= Conze, *op. cit.*, nº 1954).

III. Athènes: Stèle funéraire d'isiaque: Isias, fille de Simonidès, Milésienne. IIe s.p.C. Musée National d'Athènes, nº Inv. 1249 (= Conze, *op. cit.*, nº 1956). Au-dessous d'Isias, jeune homme debout dans une niche, drapé dans un manteau, sans inscription.

IV. Athènes: Stèle funéraire d'isiaque. Musée National d'Athènes, nº Inv. 1270 (= Conze, *op. cit.*, nº 1968). La moitié gauche et la partie supérieure de la stèle manquent.

V. Athènes: Stèle funéraire d'isiaque: Sophia, fille d'Agapètos, de Keiriadès; auprès d'elle figure Eukarpos, fils d'Euporos, Milésien. Ier s.p.C. Musée National d'Athènes, nº Inv. 1214 (= Conze, *op. cit.*, nº 1958).

VI. Athènes: Stèle funéraire d'isiaque. Un homme figure auprès d'elle; reste d'inscription: ... *Soterionos*. Musée National d'Athènes, nº Inv. 1223 (= Conze, *op. cit.*, nº 1961).

VII. Athènes: Stèle funéraire d'isiaque: Elatè, fille de Ménodoros, de Bérénikidès; auprès d'elle, Epigonos, fils d'Apollonios, de Koelé. Fin du IIe s.p.C. Musée National d'Athènes, nº Inv. 1308 (= Conze, *op. cit.*, nº 1962).

VIII. Athènes: Stèle funéraire d'isiaque: Amaryllis, fille d'Antipater, d'Alopéké; à sa droite, Mousaios, fils d'Antipater, d'Alopéké; à sa gauche femme dont le nom n'est pas indiqué. 2e moitié du IIe s.p.C. Musée National d'Athènes, nº Inv. 1233 (= Conze, *op. cit.*, nº 1971).

IX, 1. Athènes: Isis Hygie. IIIe s.p.C. *The Athenian Agora,* VI, *Terracottas and plastic Lamps of the Roman period,* by C. Grandjouan, p. 37, n° 1010-1011.

IX, 2. Athènes: Isis allaitant Harpocrate. IIIe-IVe s.p.C. *Ib.*, n° 46.

IX, 3. Athènes: Isis. IVe s.p.C. *The Athenian Agora,* VII, *Lamps of the Roman period,* by J. Perlzweig, n° 780.

X, 1. Athènes: Isis et Sarapis devant un temple. Lampe. IIIe s.p.C. *The Athenian Agora,* VII, n° 805.

X, 2. Athènes: Isis momiforme. Lampe. Milieu du IVe s.p.C. *The Athenian Agora,* VI, n° 942.

XI. Déméter Isis d'Eleusis. Epoque romaine. *BCH,* 1964, p. 695, fig. 3.

XII, 1. Isieion de Cenchrées: Panneau mural avec crocodile. Epoque romaine tardive. Photo communiquée par R. Scranton (Univ. of Chicago).

XII, 2. Iseion de Cenchrées: Panneau mural avec ibis (?) Epoque romaine tardive. Photo communiquée par R. Scranton (Univ. of Chicago).

XIII, 1. Sanctuaire des dieux égyptiens à Argos. IIIe s.a.C. (?) W. Vollgraff, *BCH,* 1958, p. 558, fig. 32.

XIII, 2. Statuette d'Harpocrate d'Argos. *BCH,* 1963, p. 54, fig. 20.

XIII, 3. Erétrie: Isis Cybèle. N. Papadakis, *Arch. Deltion,* 1915, p. 132, fig. 10.

XIV. Erétrie: Mosaïque de l'Isieion. IIe s. ou début du Ier s.a.C. Photo communiquée par Ph. Bruneau.

XV, 1. Statuettes égyptiennes ou égyptisantes de Thespies: Roi en Osiris. A. de Ridder, *BCH,* 1922, p. 233, fig. 12.

XV, 2. Statuettes égyptiennes ou égyptisantes de Thespies: Reine en Isis (?). *Ib.*, p. 233, fig. 13.

XVI, 1. Thessalonique: Isis. Photo communiqué par R. Salditt-Trappmann.

XVI, 2. Thessalonique: Harpocrate portant la corne d'abondance. Photo communiquée par R. Salditt-Trappmann.

XVII, 1. Thessalonique: Dédicace à Sarapis et Isis avec empreintes de pieds. IIe s.p.C. G. Manganaro, *Archeologia classica*, 1964, pl. LXIX, 1.

XVII, 2. Thessalonique: Dédicace à Isis *Nymphè* avec empreintes de pieds. IIe ou IIIe s.p.C. *Ib.*, pl. LXX, 1.

XVIII. Philippes: Reliefs rupestres de l'Acropole: Isis. P. Collart, *Philippes*, pl. LXXX.

XIX, 1. Philippes: Sanctuaire des dieux égyptiens. IIe s.p.C. (?) *Ib.*, pl. LXXIX, 1.

XIX, 2. Philippes: Relief avec oreille votive. *Ib.*, pl. LXXXII, 3.

XX, 1. Thasos: Inscription funéraire avec sistre. IIe s.p.C. Chr. Dunant-J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, II, pl. 45, 6.

XX, 2. Thasos: Relief funéraire avec emblèmes isiaques. IIe s.a.C. Cl. Rolley, *BCH*, 1968, p. 197, fig. 14.

XXI. Byzance: Stèle funéraire avec dédicace à Isis. Musée de Stamboul. Photo communiquée par le Deutsche Archäologisches Institut, Istanbul.

XXII. Tomi: Buste de prêtresse d'Isis. IIIe s.p.C. G. Bordenache, *Eirene*, 1965, pl. IV, fig. 4.

XXIII, 1. Gortyne: Isis, Musée d'Héraklion.

XXIII, 2. Gortyne: Isis, Sarapis et Cerbère. Musée d'Héraklion. Photo communiquée par W. Hornbostel.

XXIV, 1. Isieion de Gortyne: Le sanctuaire vu du fond.

XXIV, 2. Isieion de Gortyne: Statue féminine (retrouvée au pied de la troisième cella et laissée *in situ*).

XXV, 1. Isieion de Gortyne: Escalier donnant accès à la citerne.

XXV, 2. Isieion de Goryne: La citerne.

XXVI. Gortyne: L'Isis Tychè du *praetorium*. Epoque romaine. *Bolletino d'Arte*, 1913, p. 358, fig. 9.

XXVII. Sarcophage d'Hiérapytna: Horus, fidèle portant un petit autel, Isis tenant la situle. IIe s.p.C. Musée de Stamboul. Photo communiquée par le Deutsches Archäologisches Institut, Istanbul.

XXVIII. Sarcophage d'Hiérapytna: Isis, femme portant un oiseau. Photo communiquée par le Deutsche Archäologisches Institut, Istanbul.

XXIX. Haghia Galene (région de Réthymno): Isis Déméter. Epoque romaine. N. Platon, *Arch. Deltion*, 1960, p. 257 et pl. 225 b.

XXX. Délos: Sarapieion A. Fin du IIIe s.a.C.

XXXI, 1. Délos, Sarapieion C: L'Isieion. IIIe s.a.C.

XXXI, 2. Délos, Sarapieion C: Autel devant l'Isieion.

XXXII, 1. Délos, Sarapieion C: Intérieur de l'Isieion.

XXXII, 2. Délos, Sarapieion C: Statue cultuelle d'Isis, dédiée par le peuple athénien en 128/7 a.C. (P. Roussel, *Cultes égyptiens à Délos*, p. 61 et 134, n° 86).

XXXIII, 1-2. Délos, Isieion: La musicienne Nesnephthys. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXIV, 1. Délos: Tête d'Isis. Terre cuite. N° Inv. A 3475. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXIV, 2. Délos: Tête d'Harpocrate (ou d'Isis? cf. A. Laumonier, *EAD*, XXIII, n° 372). Terre cuite. N° Inv. A 3742. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXV. Délos: Torse d'Isis ou de prêtresse isiaque. Terre cuite. N° Inv. A 2191. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXVI, 1. Délos: Isis Tychè. N° Inv. A 2255. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXVI, 2. Délos: Isis Némésis. Statue dédiée en 110/09 a.C. par le prêtre Sosion, fils d'Euménès, d'Oiné (P. Roussel, *Cultes égyptiens à Délos*, p. 158, n° 138). N° Inv. A 1006. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXVII, 1. Délos: Isis et Sarapis entourant l'Agathodémon. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXVII, 2. Délos: Relief avec *basileion* isiaque. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXVIII, 1. Délos: Relief figurant Isis Pélagia. Ier s.a.C. N° Inv. A 3127. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXVIII, 2. Délos: Lampe corinthienne figurant Isis Pélagia. IIe s.p.C. N° Inv. B 2984. Photo de l'Ecole française d'Athènes.

XXXIX. Délos: Isis et Sarapis sur la *klinè*. 122/1 a.C. Relief conservé à Florence. Photo de l'Ecole française d'Athènes (d'après Gori, *Inscriptiones antiquae in Etruriae urbibus* *exstantes*, Florence, 1726, I, p. 81; P. Roussel, *op. cit.*, p. 140, nº 99).

XL, 1. Stèle funéraire d'Egine (ou Rhénée?) avec sistre. Ier-IIe s.p.C. Kourouniotis, *Arch. Ephem.*, 1913, p. 97, fig. 20.

XL, 2. Stèle funéraire de Syros avec sistre et situle. Epoque romaine. G. Manganaro, *art. cit.*, pl. LXX, 2.

XLI, 1. Théra: Sanctuaire des dieux égyptiens. IIe s.a.C. H. von Gärtringen, *Thera*, I, p. 259.

XLI, 2. Théra: *Thesauros* des dieux égyptiens. *Ib.*, p. 262.

XLII. Théra: Isis Aphrodite. Terre cuite. H. von Gärtringen, *Thera*, III, p. 172 et fig. 166.

XLIII, 1. Théra: Chapiteau avec buste de Sarapis. Epoque romaine. H. von Gärtringen, *Thera*, I, p. 266 d.

XLIII, 2. Théra: Chapiteau avec buste d'Isis (?). *Ib.*, p. 266 b.

XLIV. Athènes (?): Isis et Sarapis portant la corne d'abondance. Bas-relief. British Museum, n°. Inv. 2163.

XLV, 1. Monnaie de Corinthe: Isis Pélagia. L. Vérus. F. Imhoof-Blümer — P. Gardner, *Numismatic Commentary on Pausianas*, p. 17, pl. D XLIV.

XLV, 2. Monnaie de Corinthe: Isis tenant le sistre et la situle. Hadrien. *Ib.*, p. 25 et pl. F CXIX.

XLV, 3. Monnaie de Corinthe: Le port de Cenchrées. Antonin le Pieux. *Ib.*, p. 17 et pl. D XL.

XLV, 4. Monnaie de Pagai: Isis dans un temple. Commode. *Ib.*, p. 154 et pl. FF IV.

XLV, 5. Monnaie de Boiai: Isis tenant le sistre et la situle. Julia Domna. *Ib.*, p. 64 et pl. O XV.

Carte 1 Le culte isiaque en Grèce centrale et en Attique.
Carte 2 Le culte isiaque en Thessalie-Macédoine.
Carte 3 Le culte isiaque en Crète.

PLANCHES I-XLV
CARTES 1, 2 ET 3

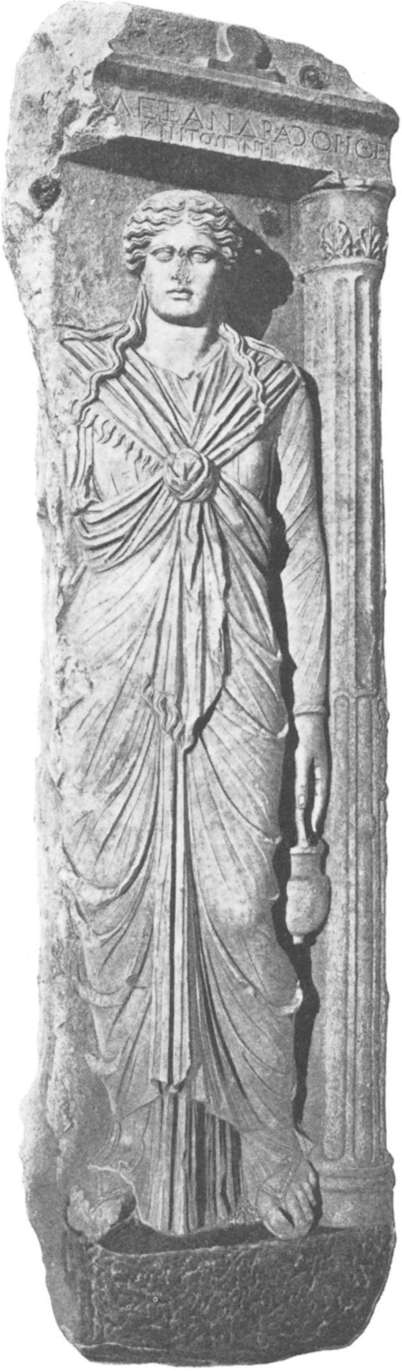

ΛΕΞΑΝΔΡΑΔΟΘΗΘΕ
ΚΠΙΤΟΥΓΥΝΗ

Planche II

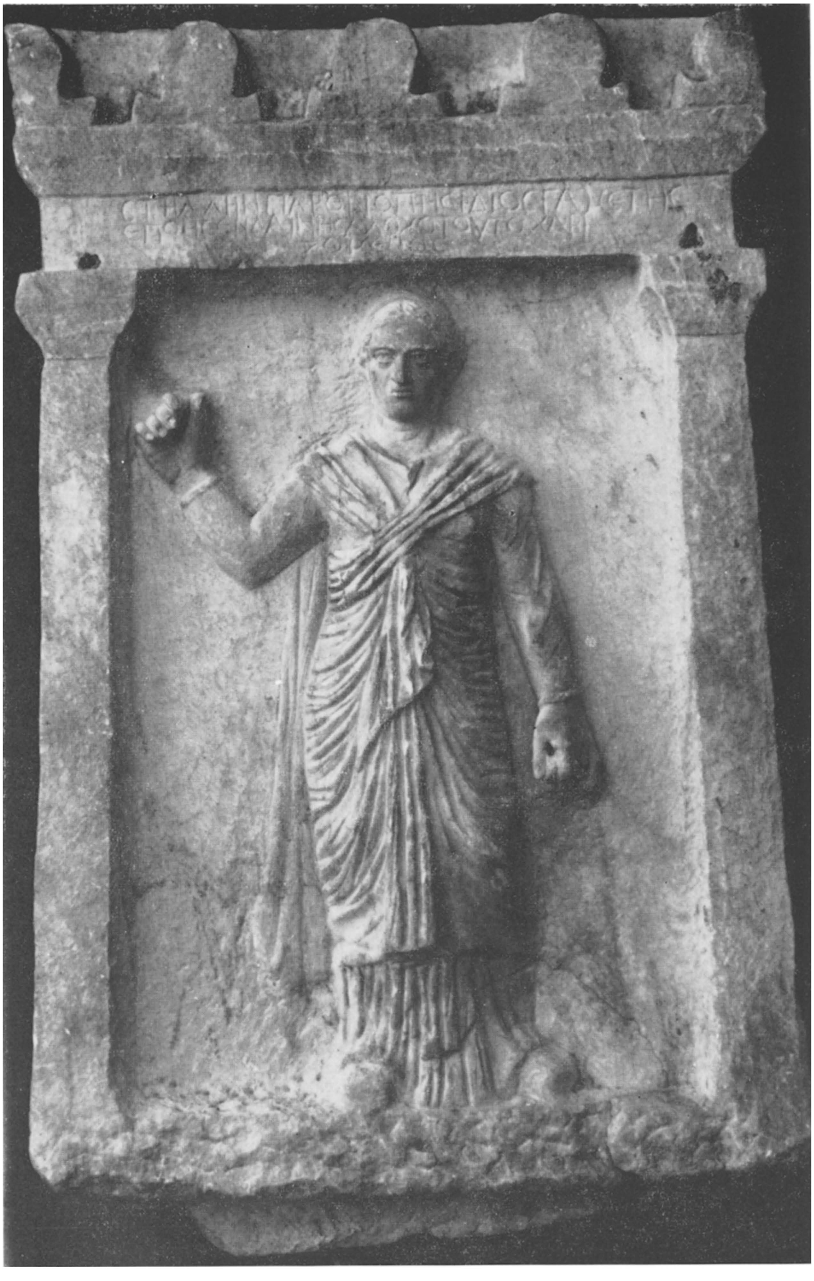
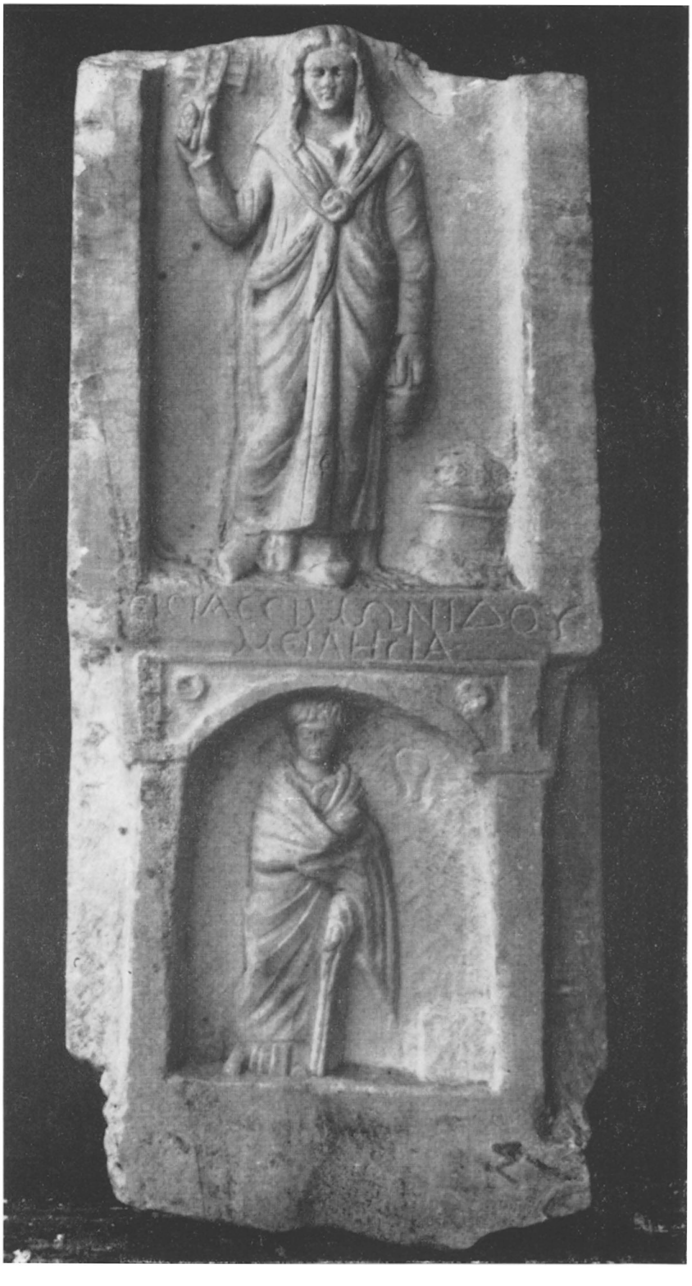


PLANCHE III



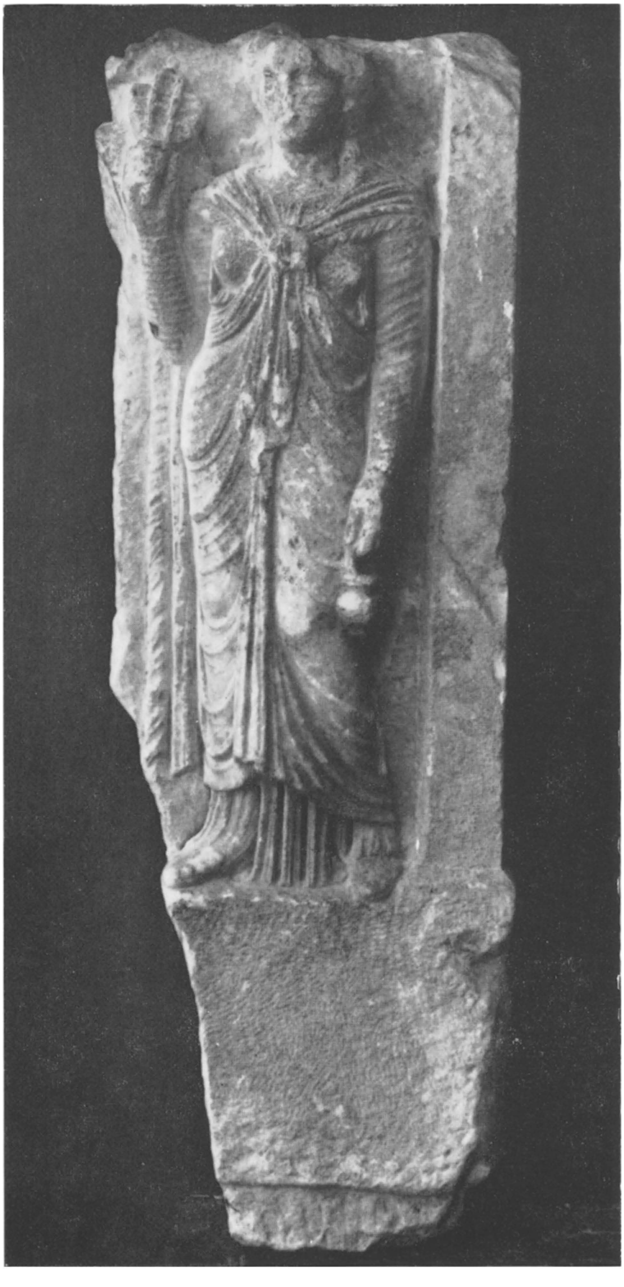


PLANCHE V

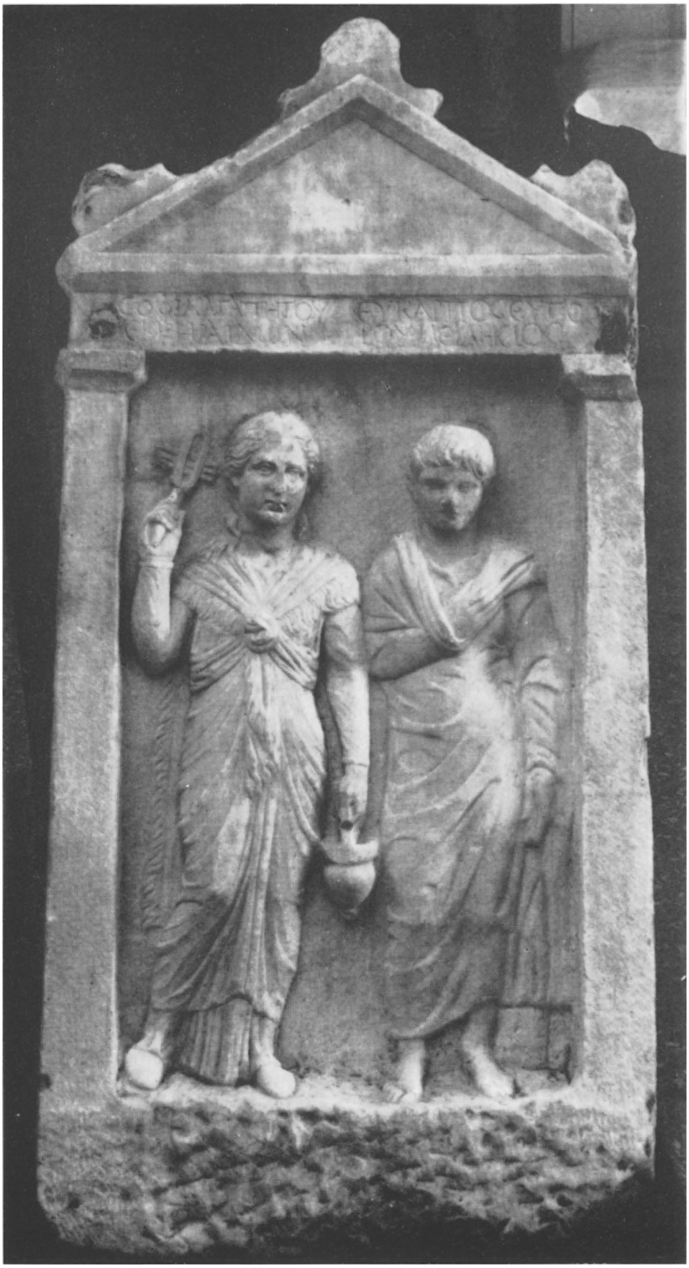


PLANCHE VI

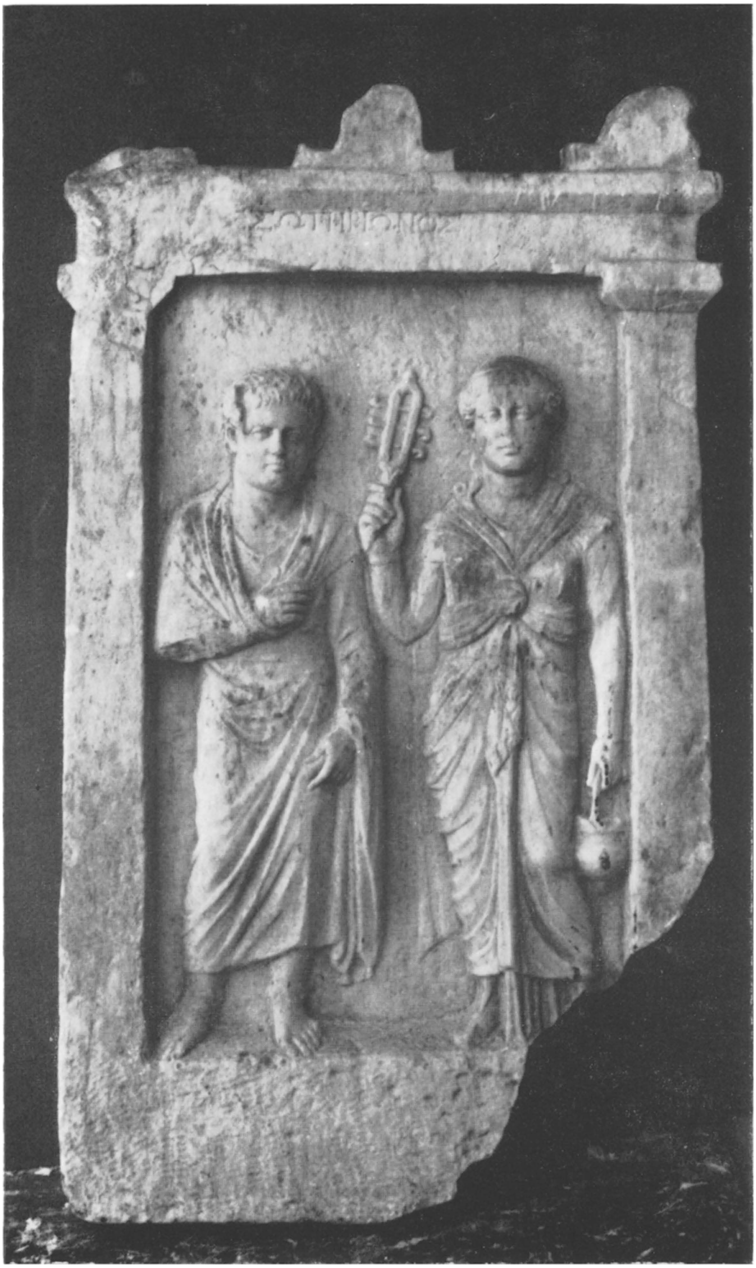

ΣΩΤΗΡΙΩΝΟΣ

PLANCHE VII

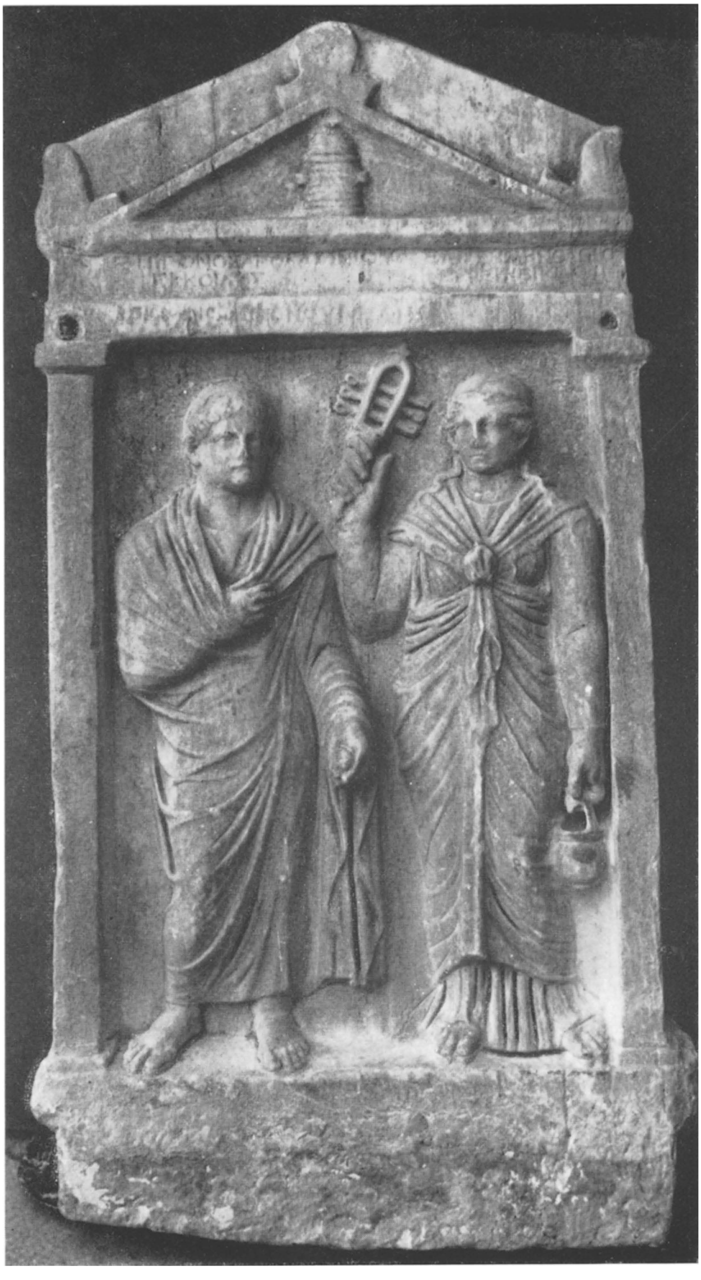
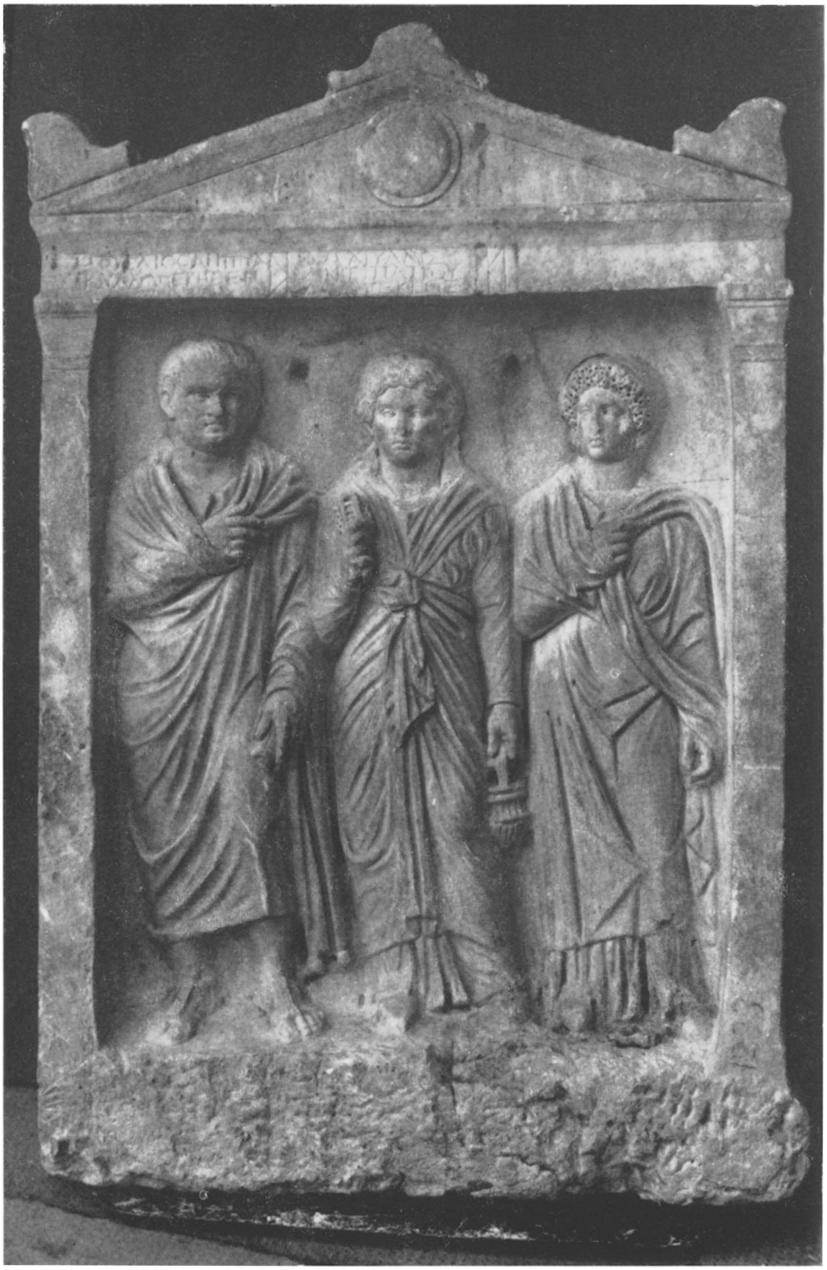
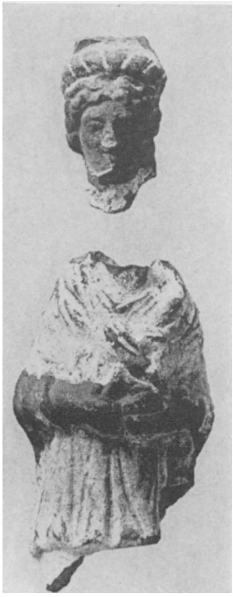
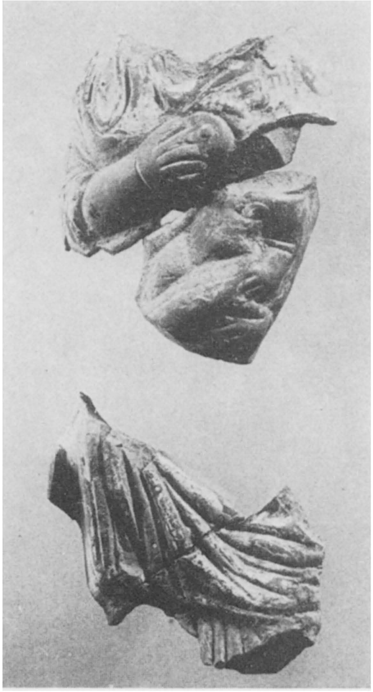


Planche VIII

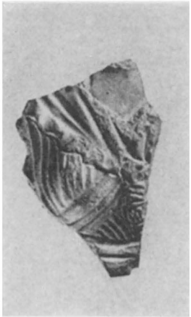




1

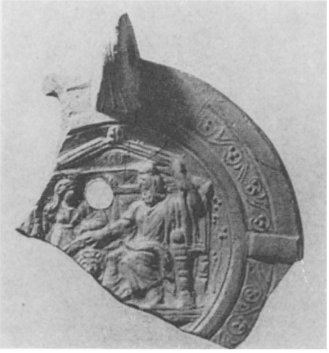


2

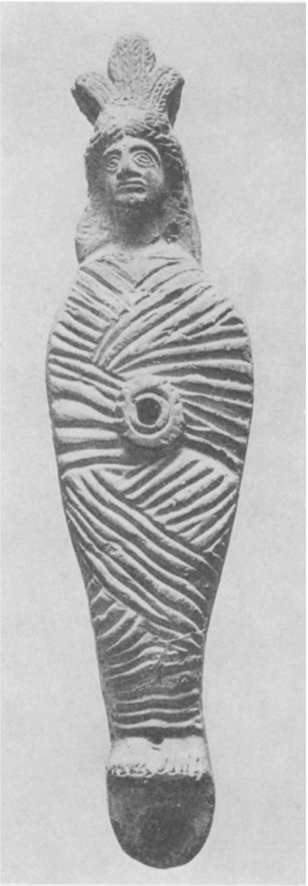


3

PLANCHE X



1



2

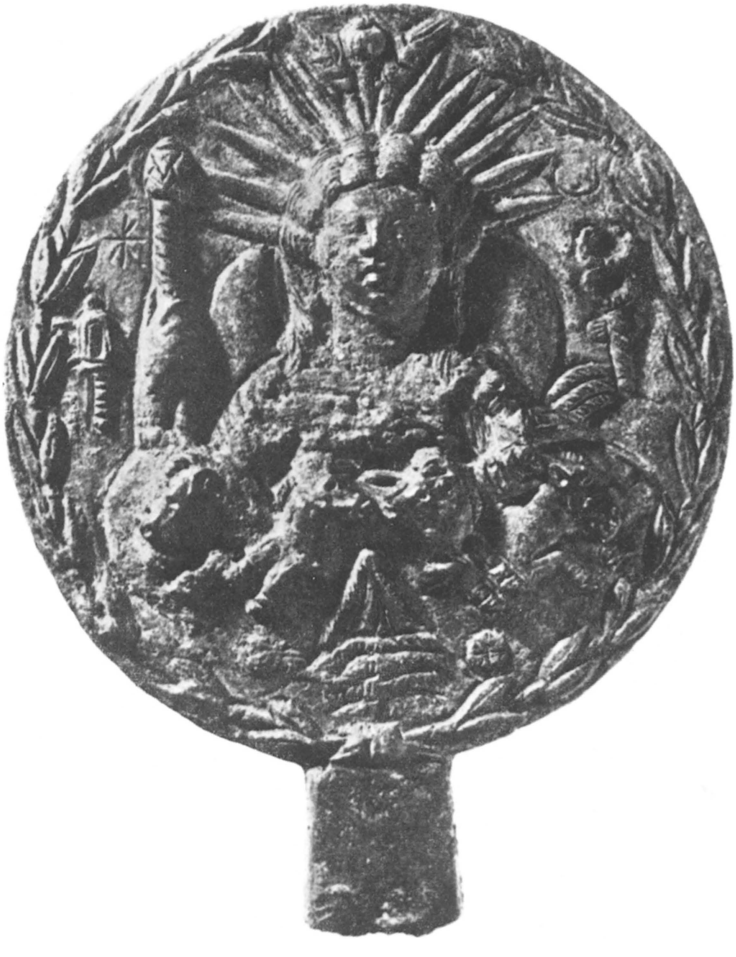
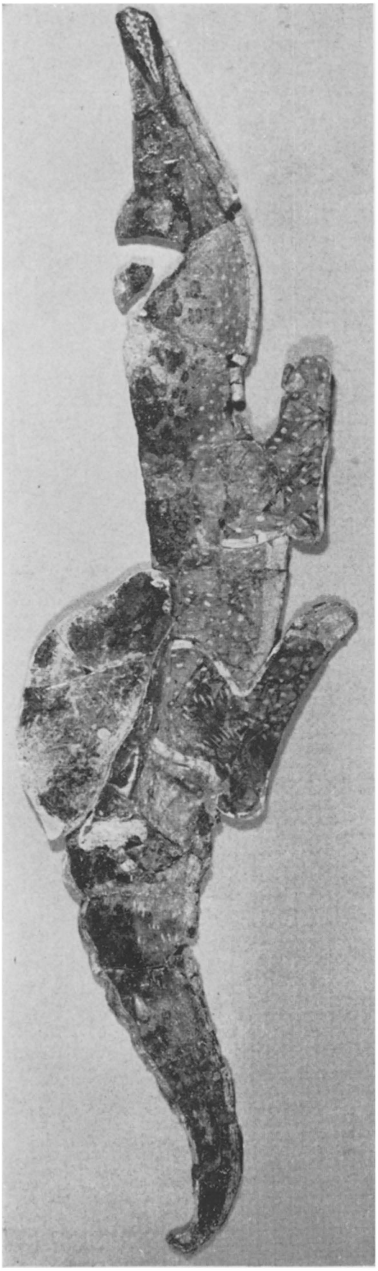
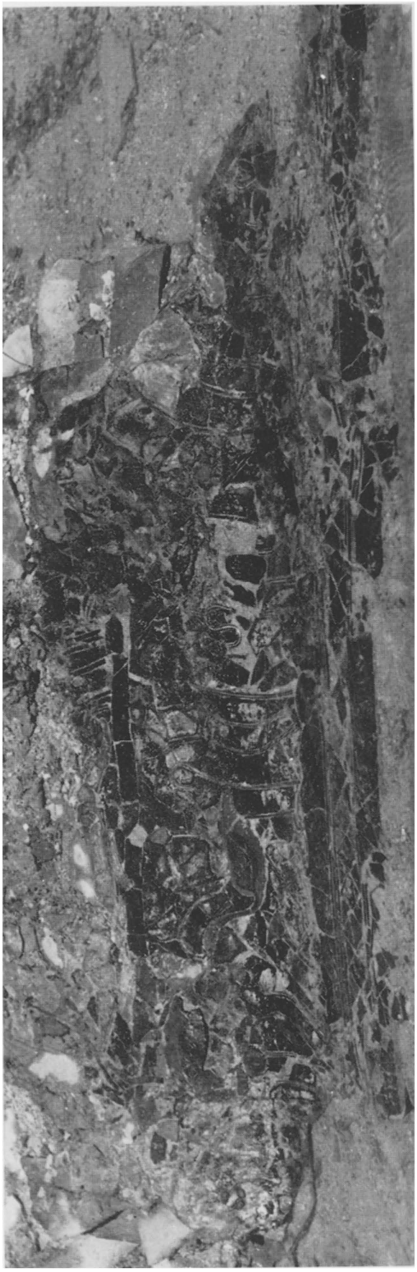


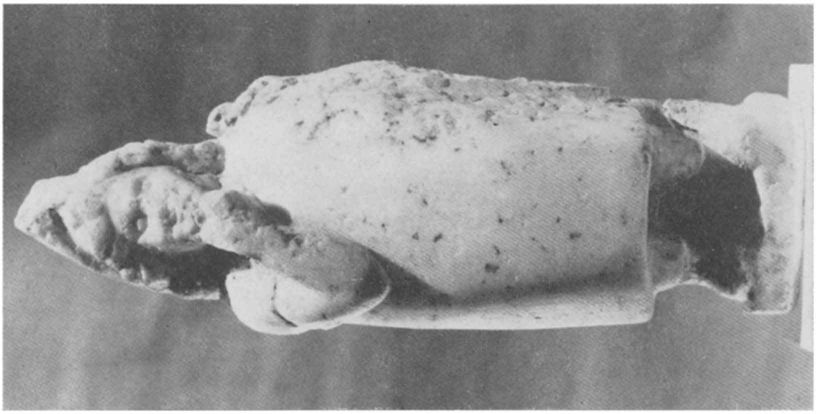
PLANCHE XII



1

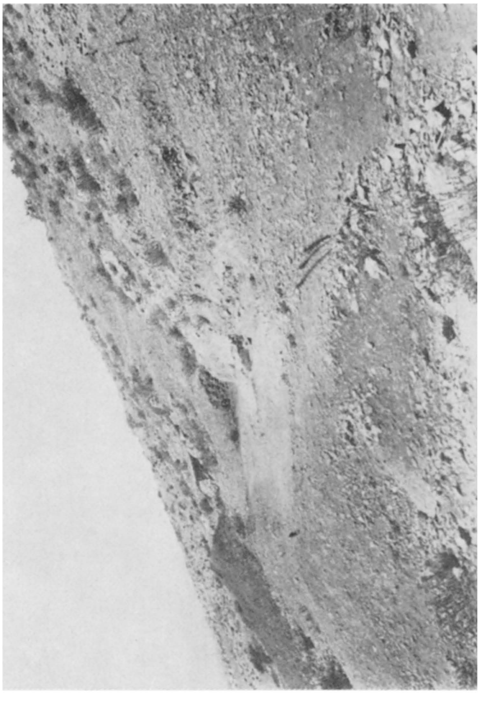


2



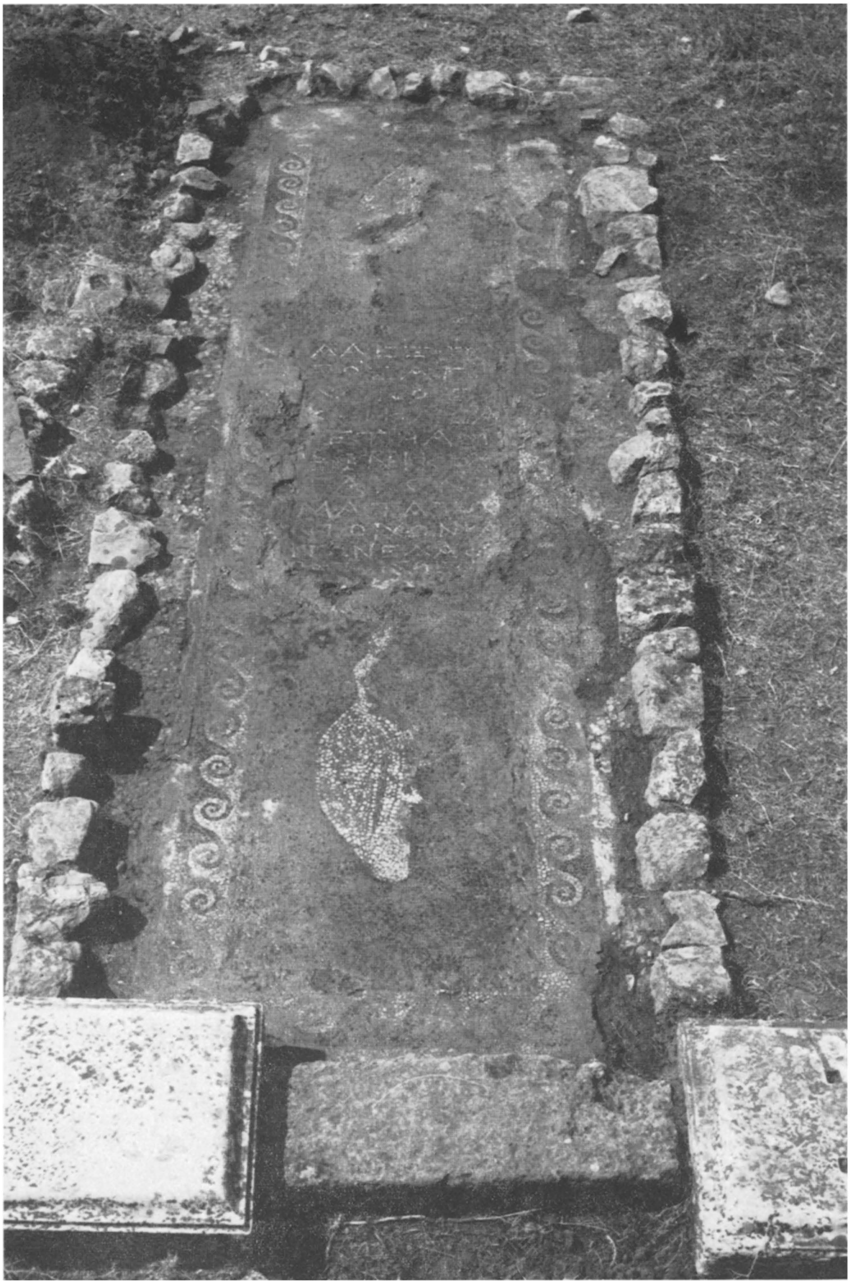
2

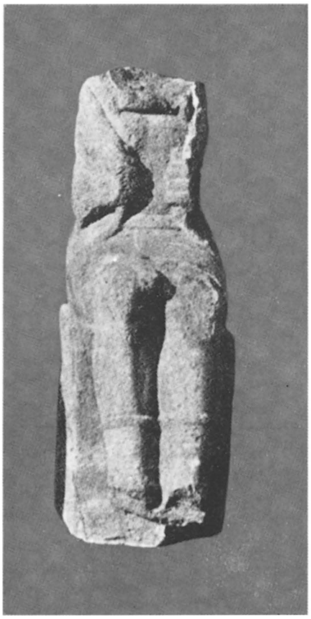
3



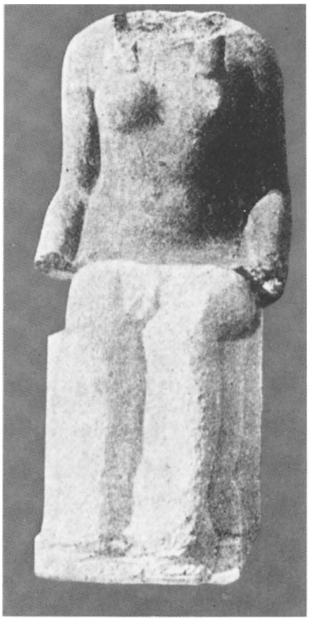
1

Planche XIV



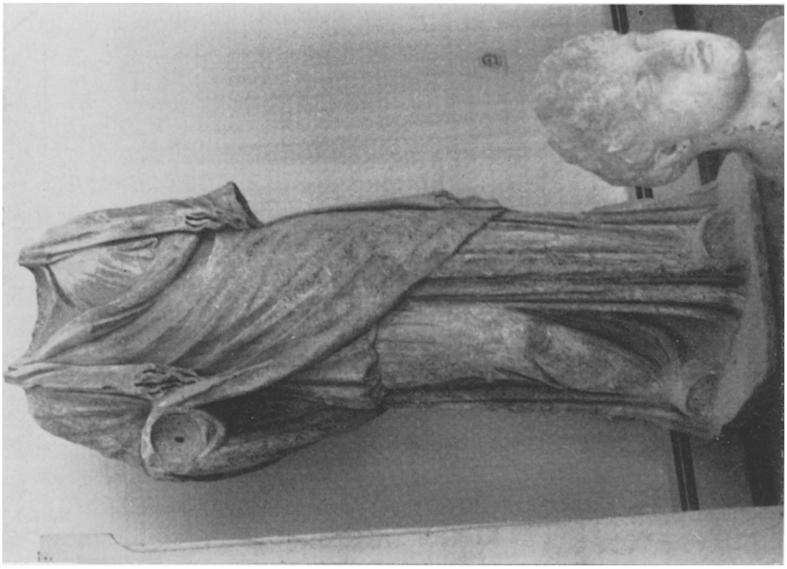


1

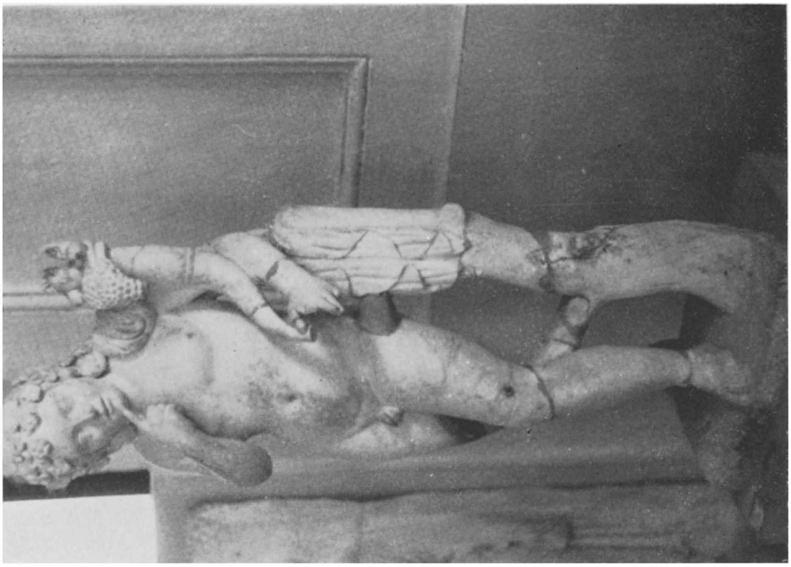


2

PLANCHE XVI

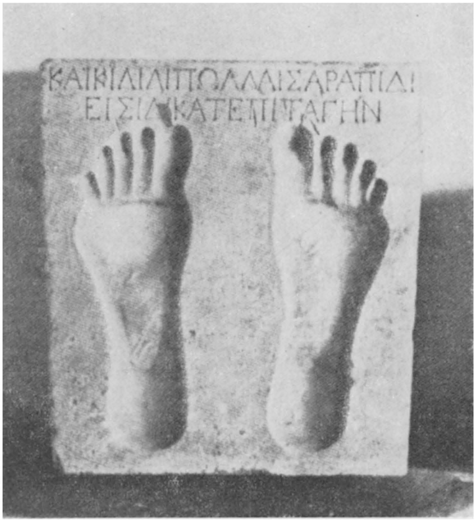


1

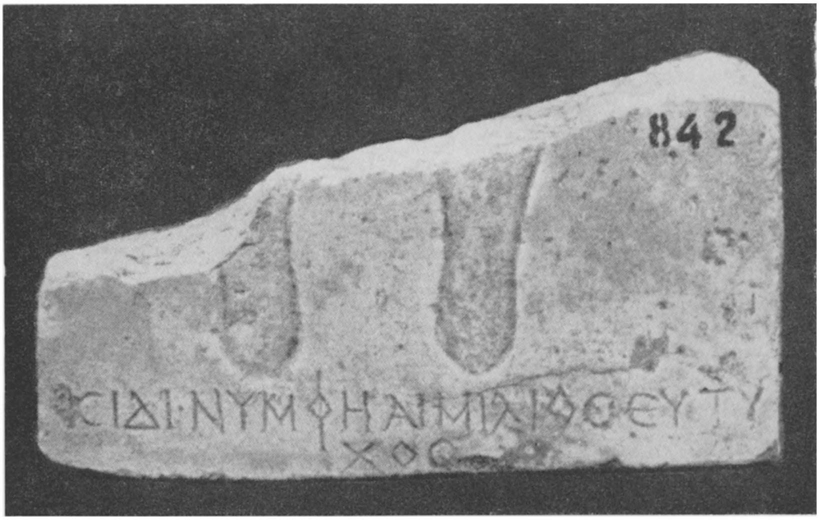


2

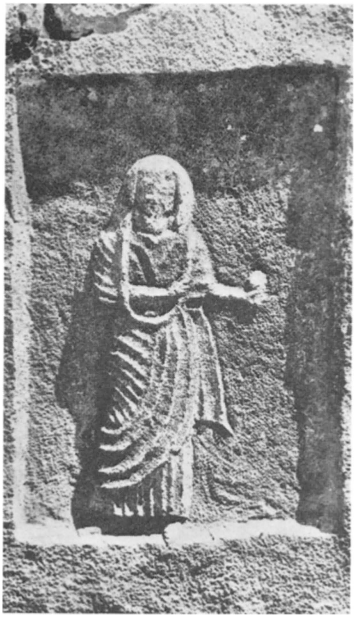
PLANCHE XVII


ΚΑΙΚΙΛΙΑΙΠΠΩΛΛΑΙΣΑΡΑΠΙΔΙ
ΕΙΣΙΔΙΚΑΤΕΠΙΤΑΓΗΝ

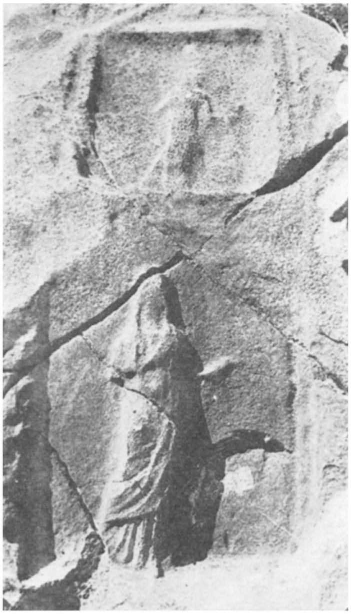
1


842
ϹΙΔΙ·ΝΥΜΦΗ ΑΙΜΙΛΙΟϹ ΕΥΤΥ
ΧΟϹ

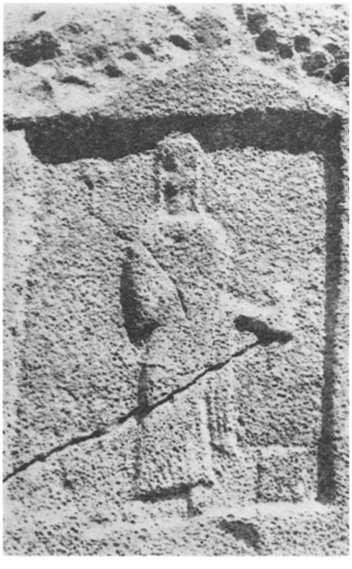
2



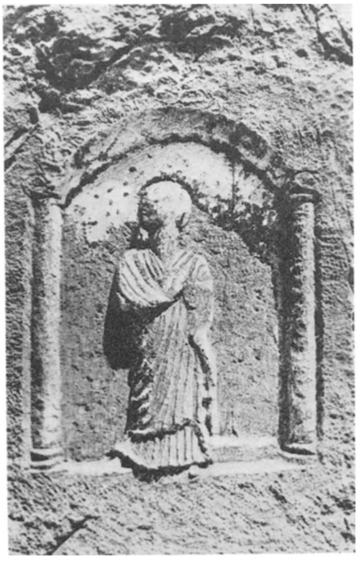
1



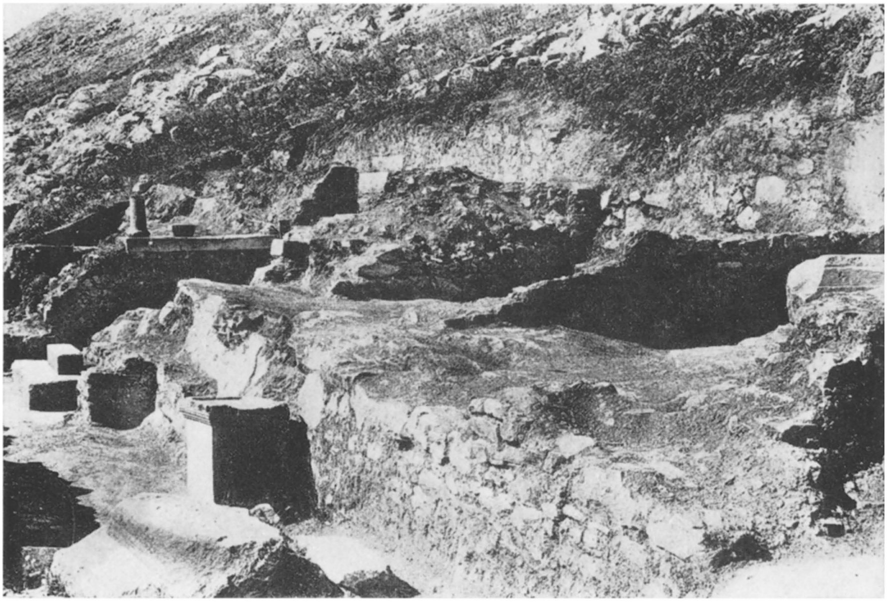
2



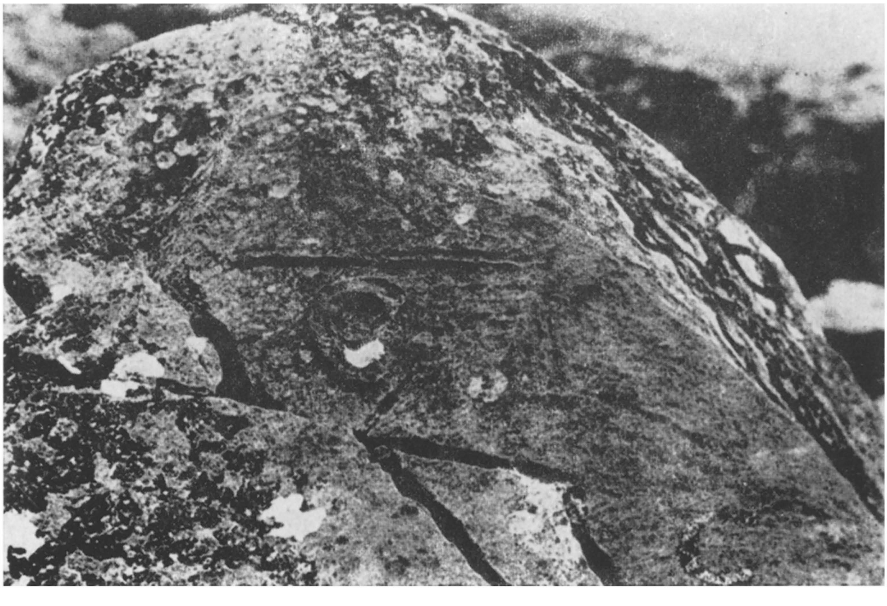
3



4

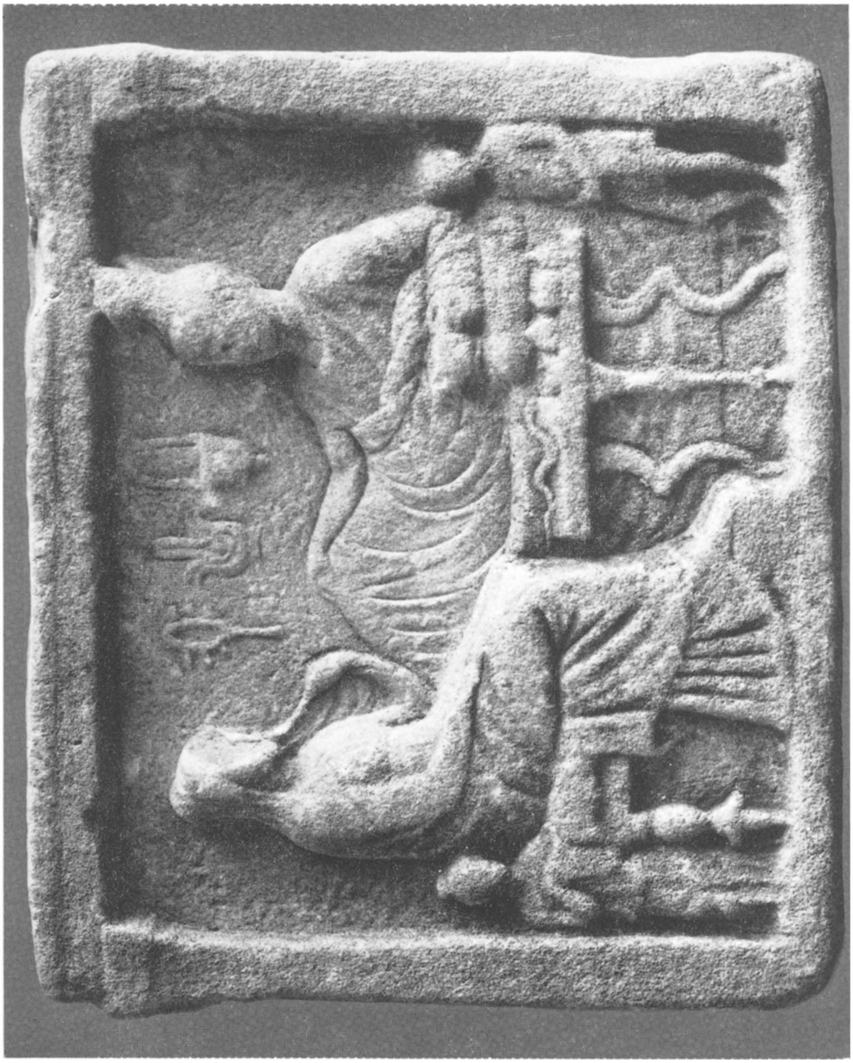


1

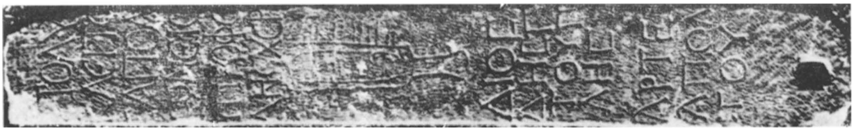


2

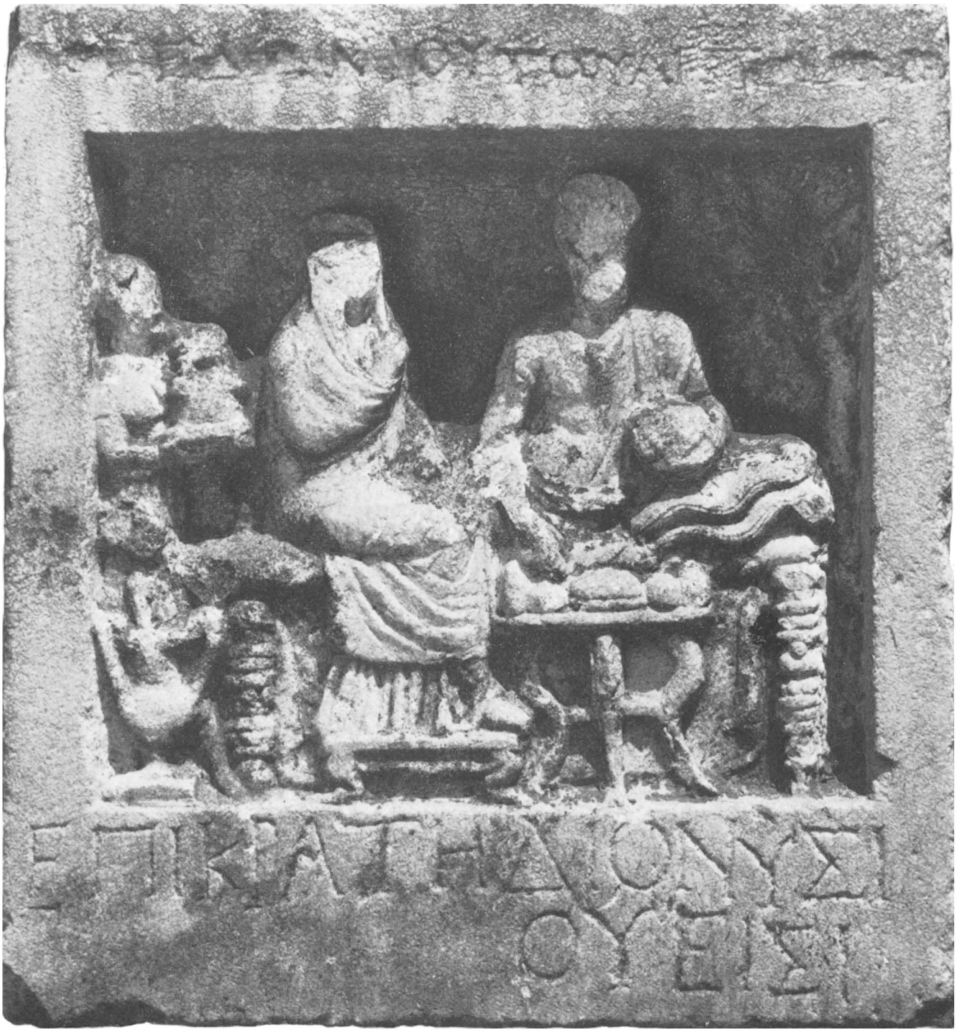
PLANCHE XX

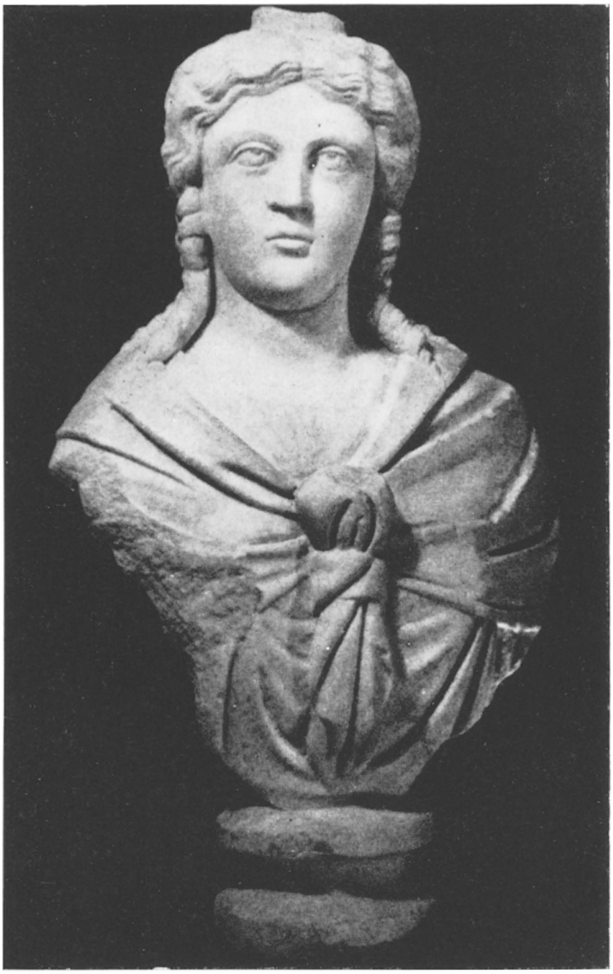


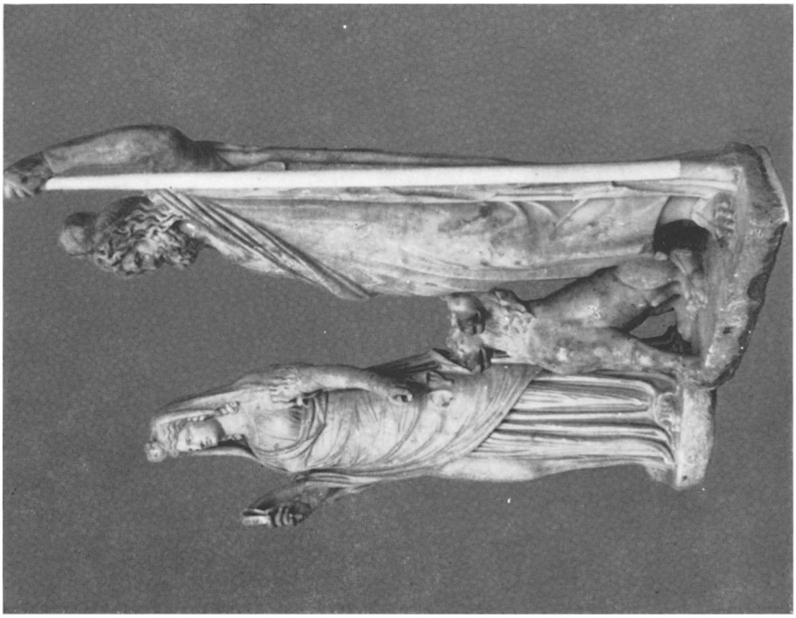
2



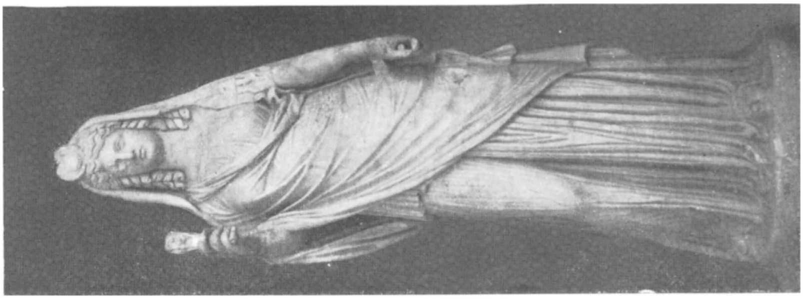
1


ΕΠΙΚΡΑΤΗΣ ΔΙΟΝΥΣΙ
ΟΥ ΕΙΣΙ



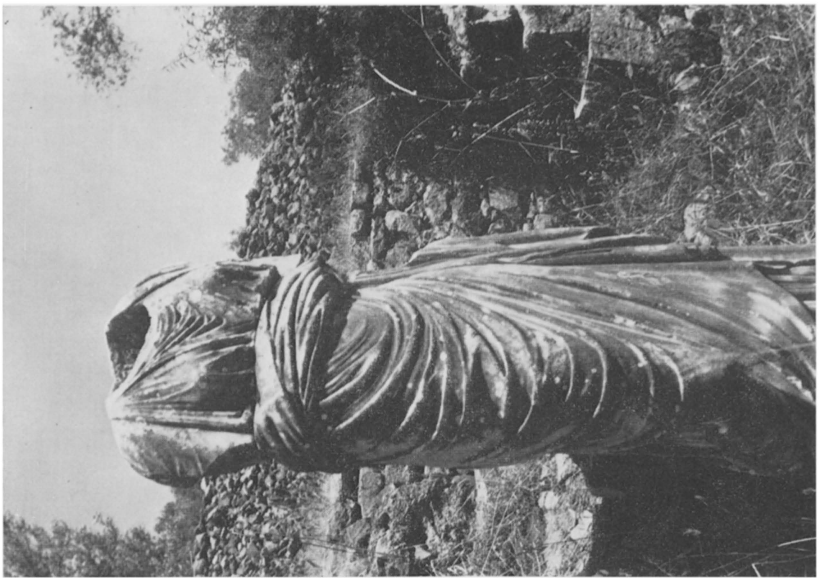


2



1

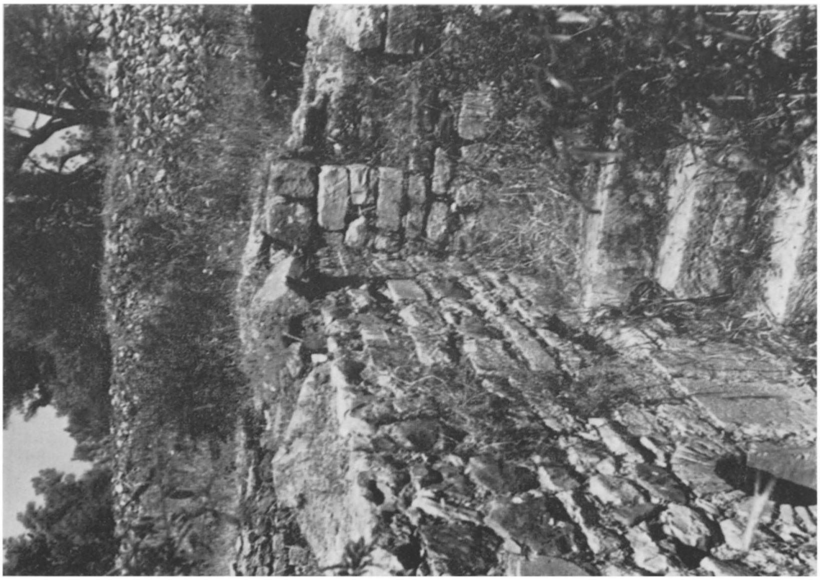
PLANCHE XXIV



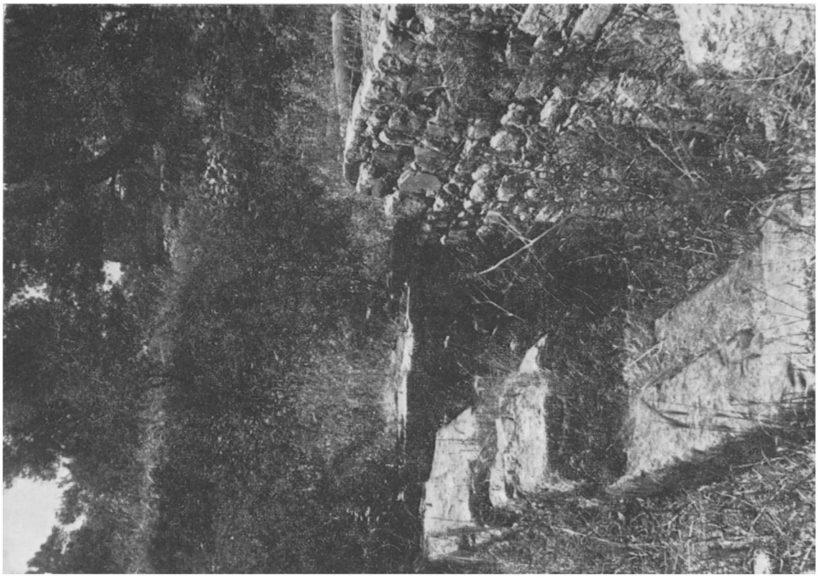
2

1

PLANCHE XXV



1



2

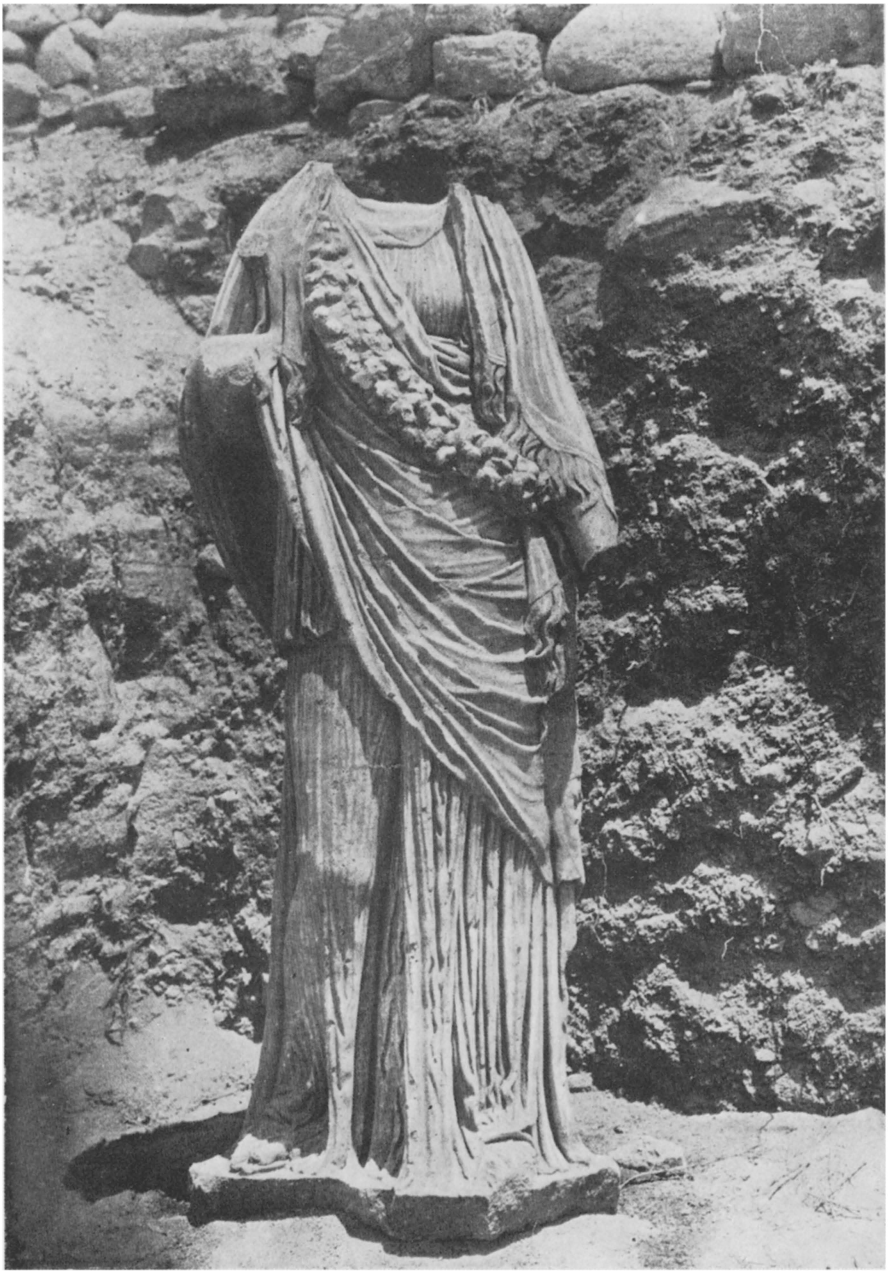


PLANCHE XXVII

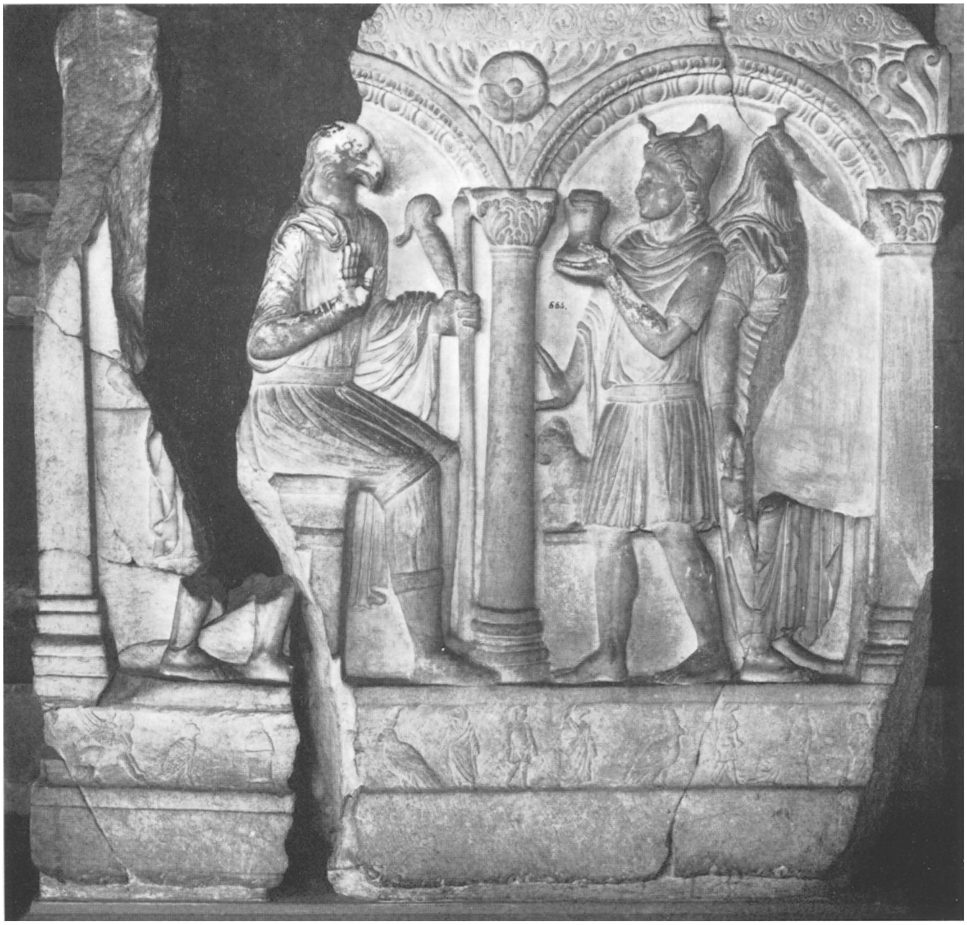
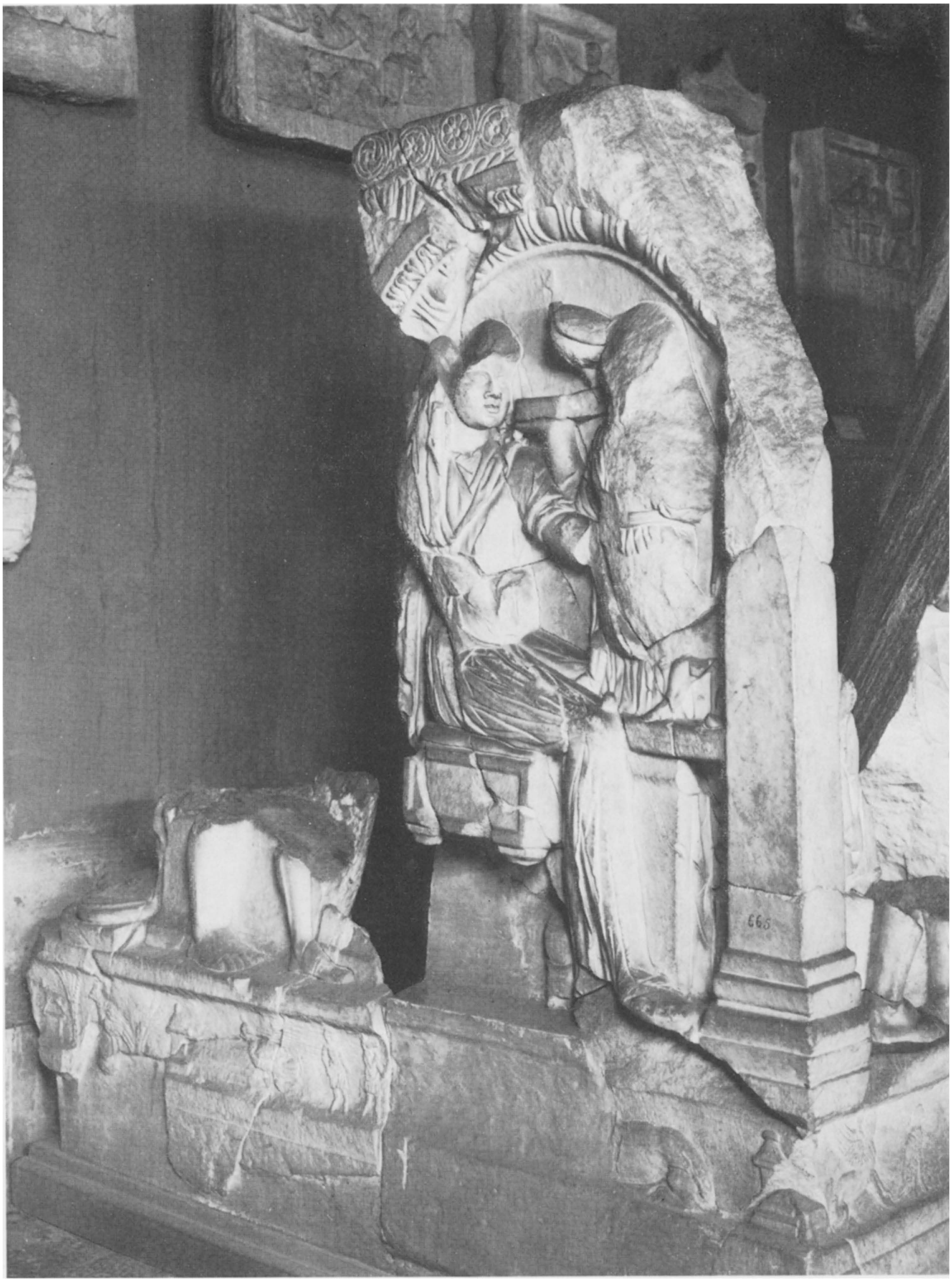
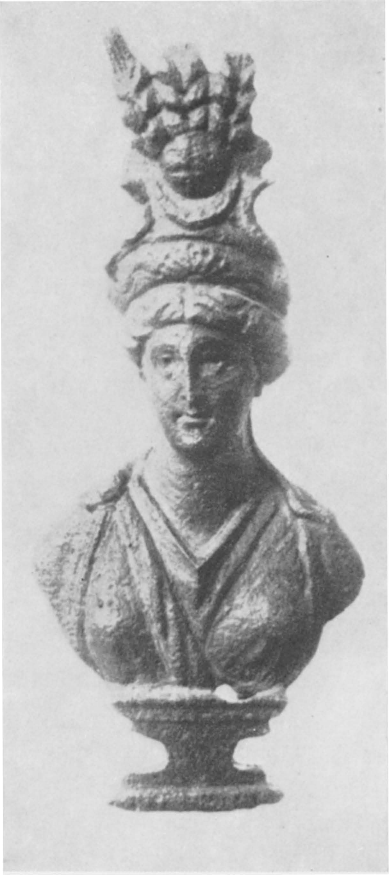


Planche XXVIII





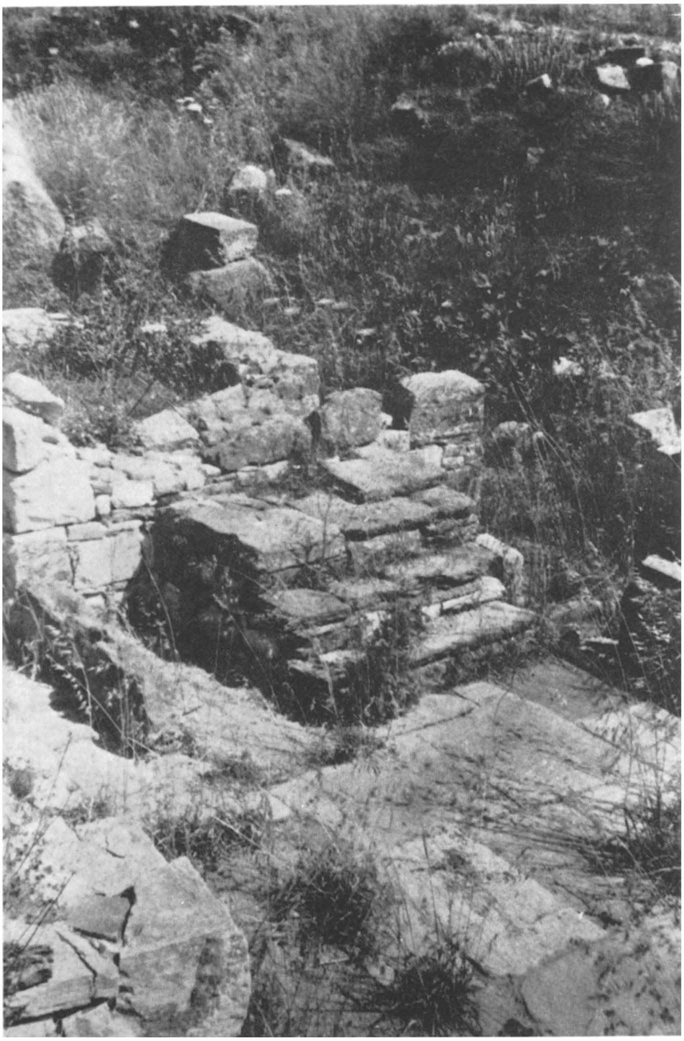
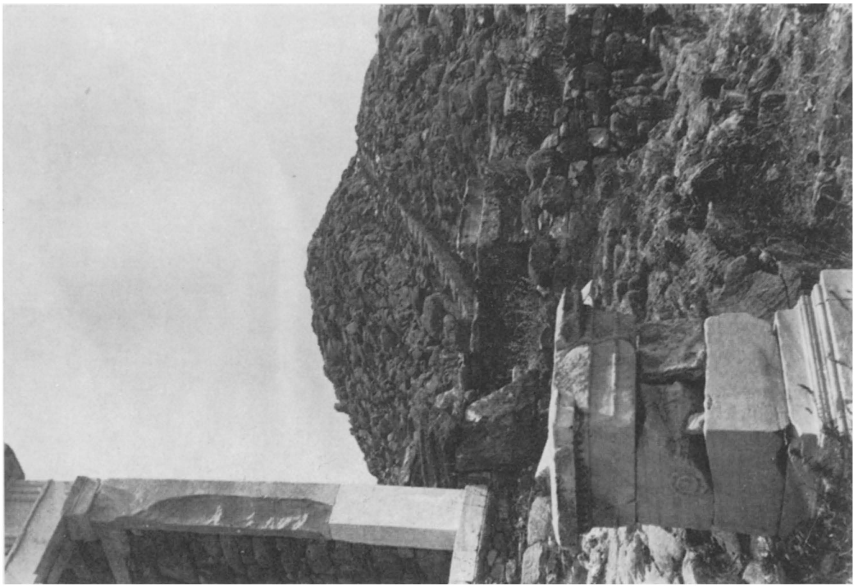
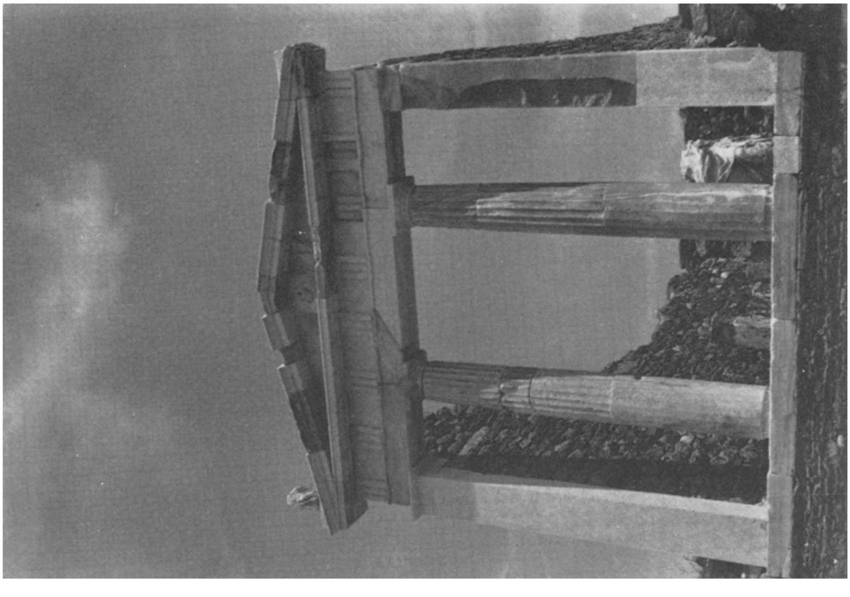


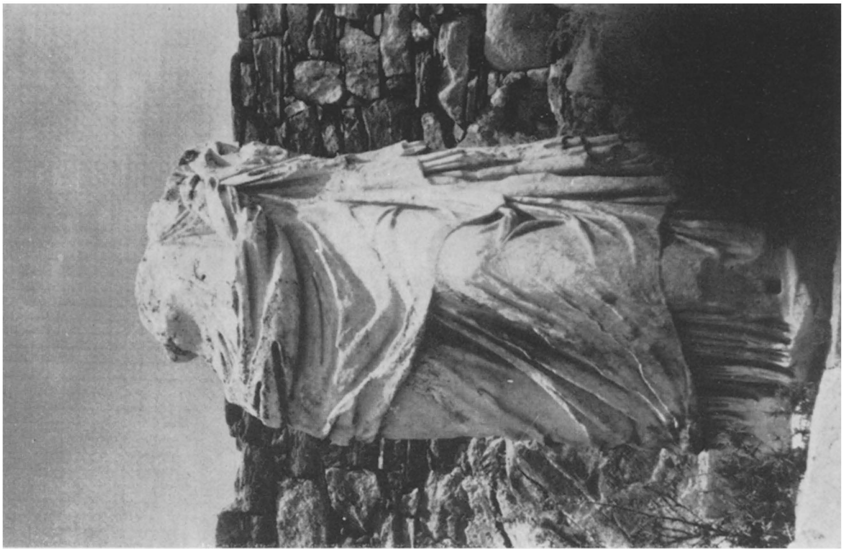
Planche XXXI



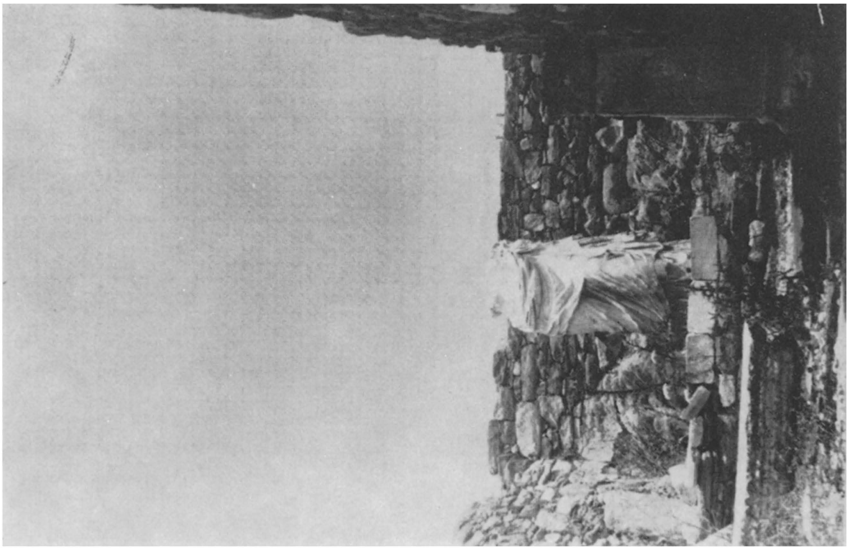
2



1

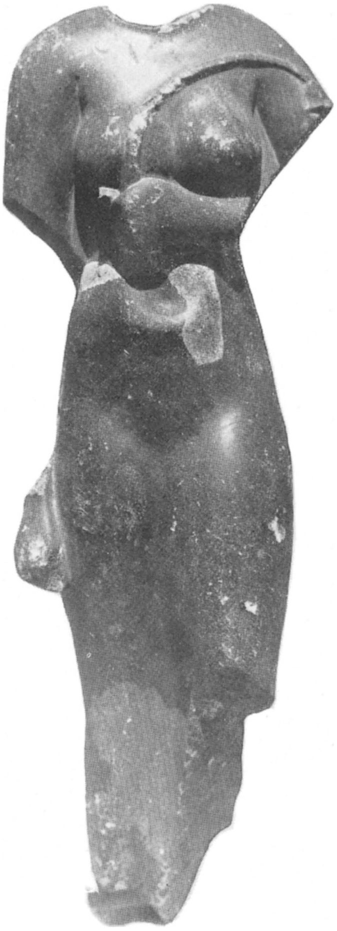


2

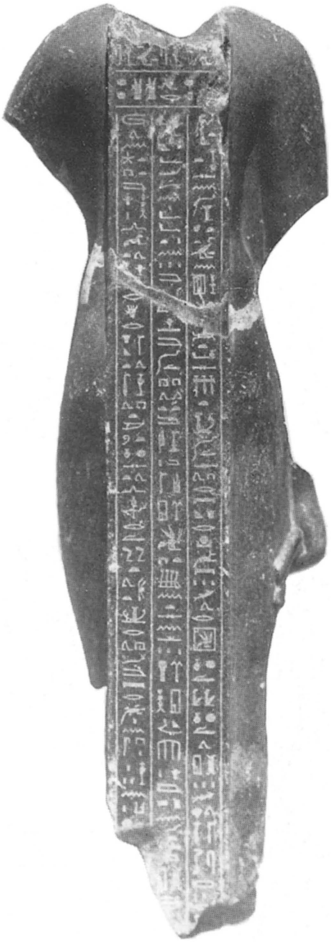


1

PLANCHE XXXIII

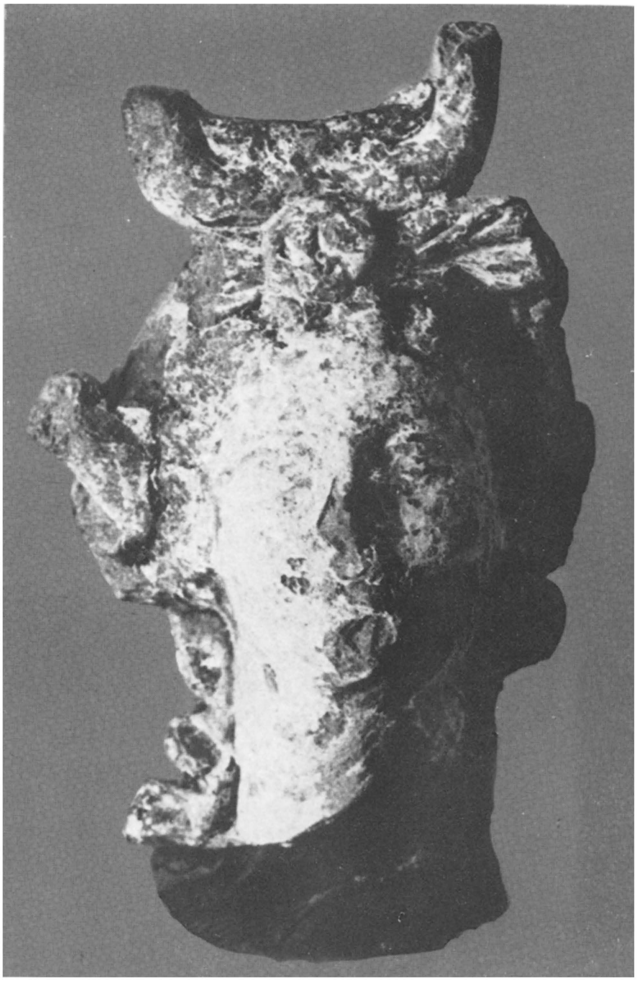


1

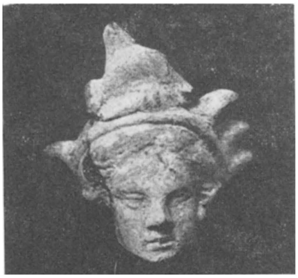


2

PLANCHE XXXIV



1



2

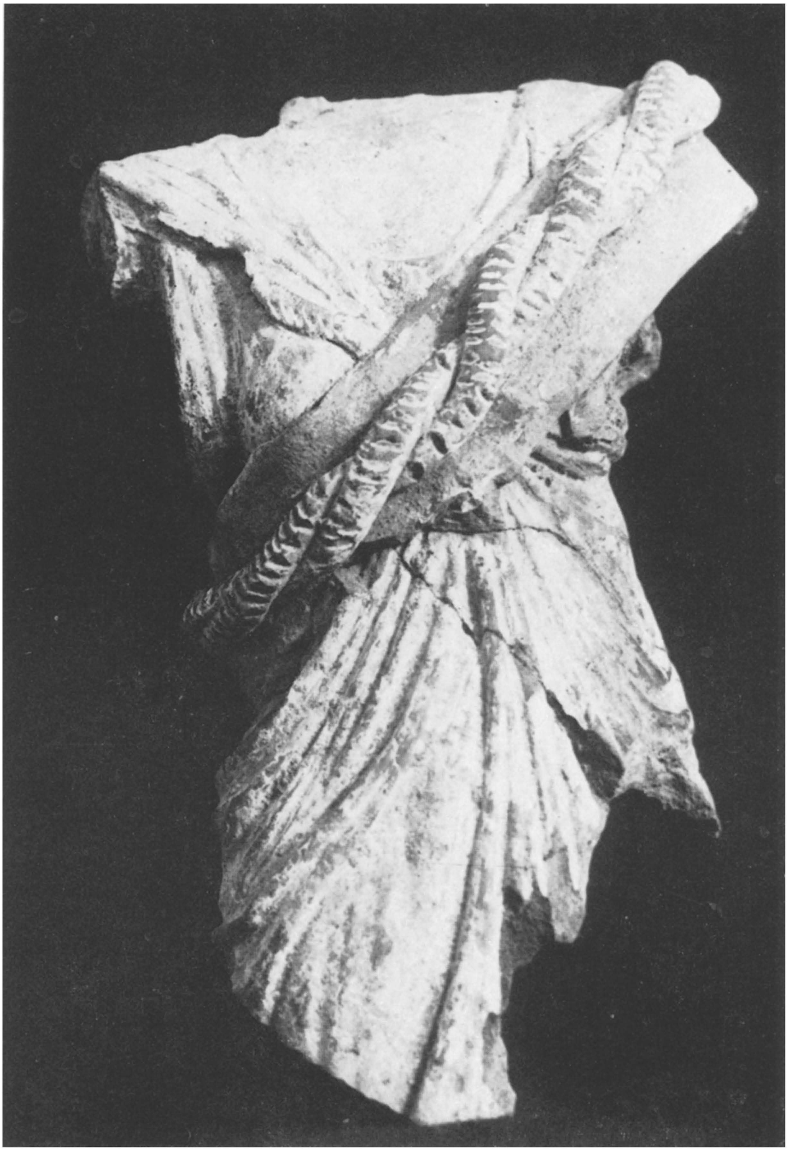
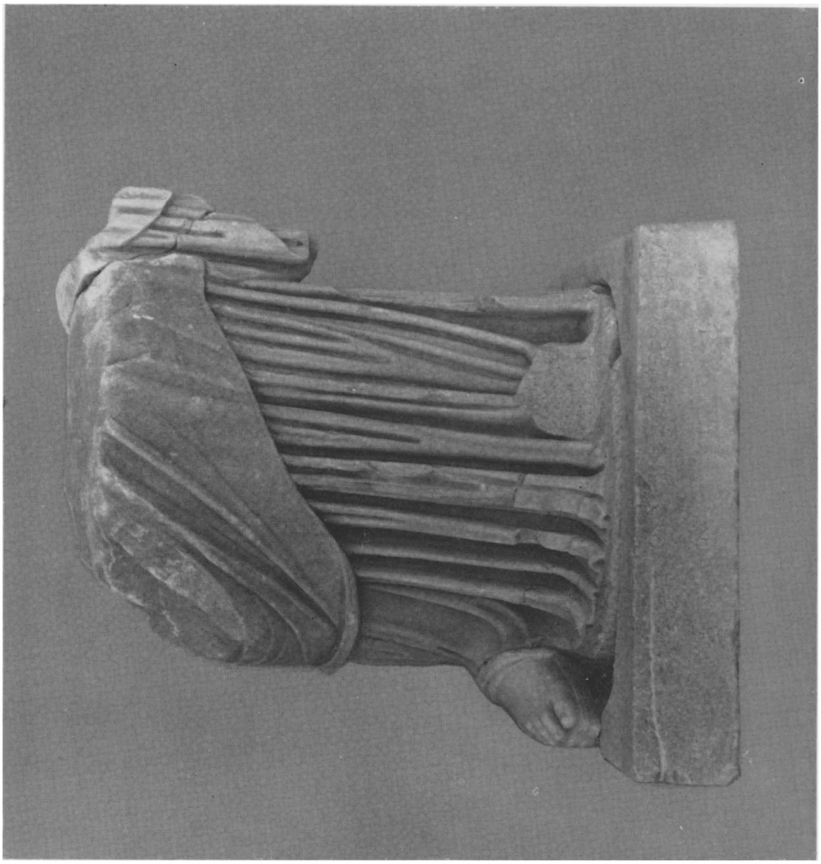
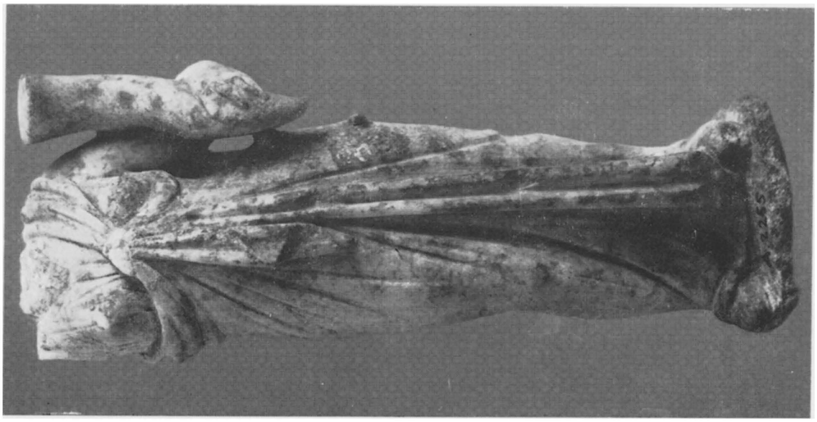


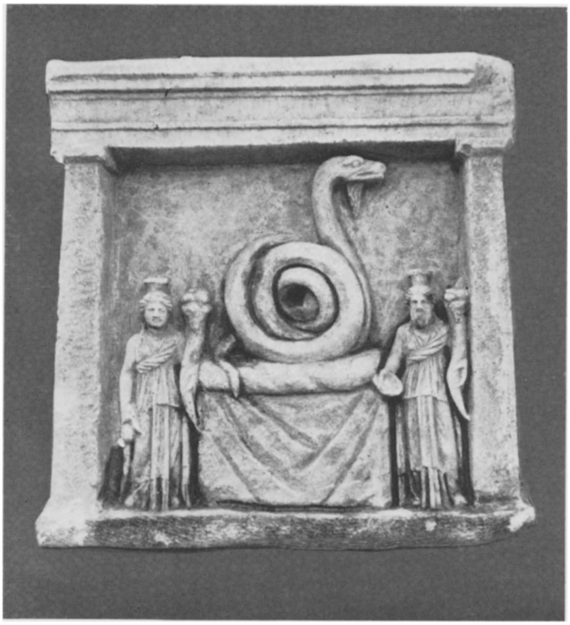
PLANCHE XXXVI



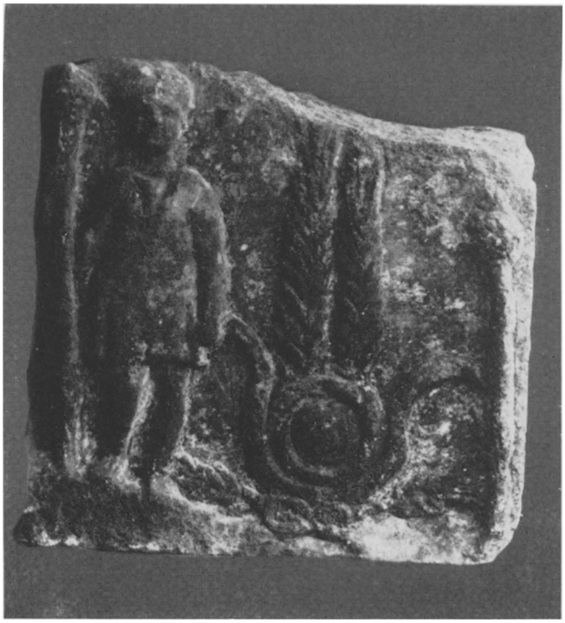
2



1

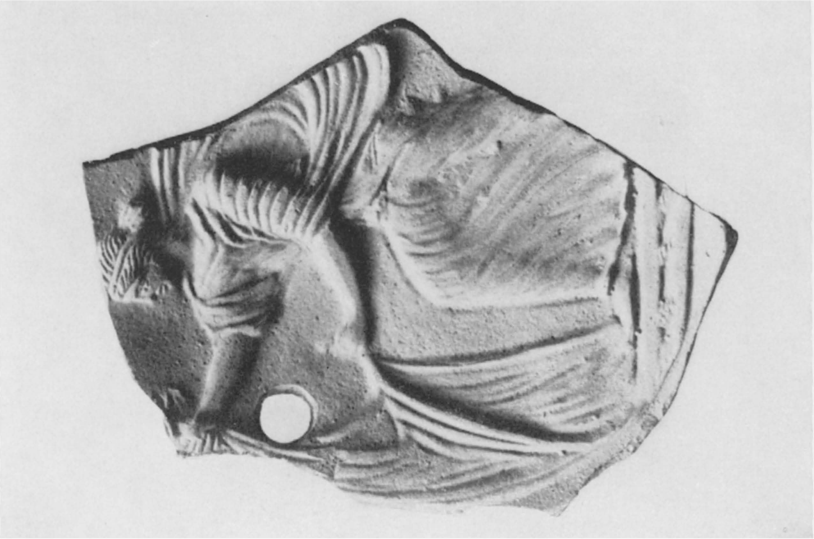


1

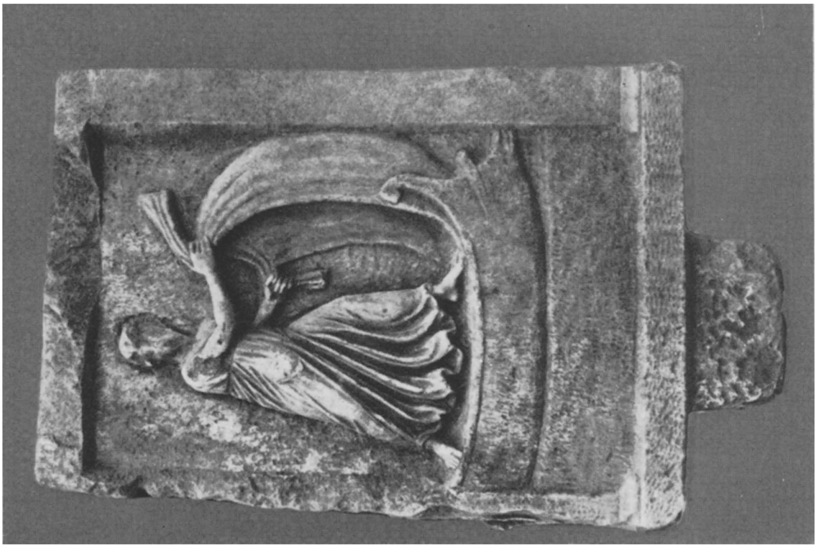


2

Planche XXXVIII



2



1

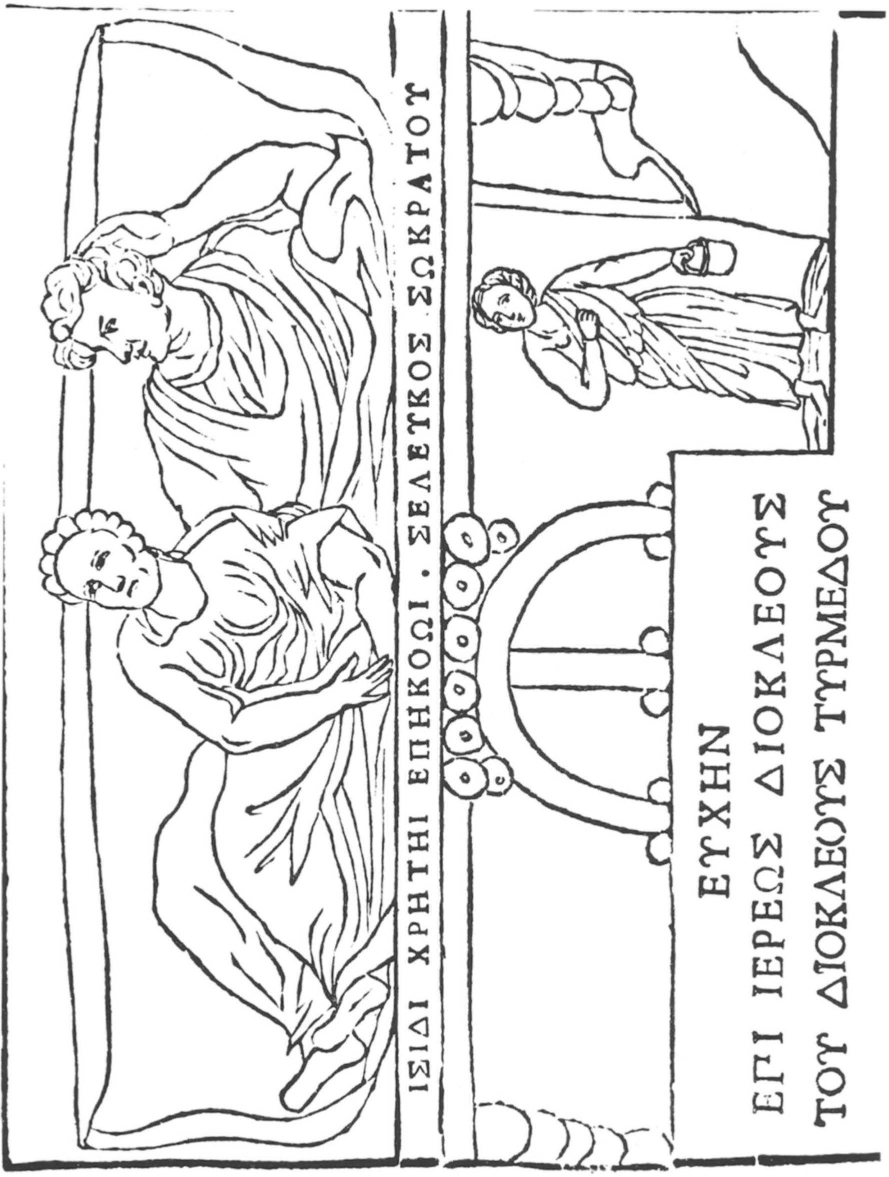
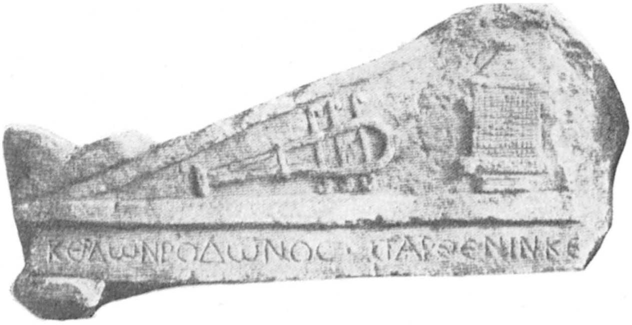
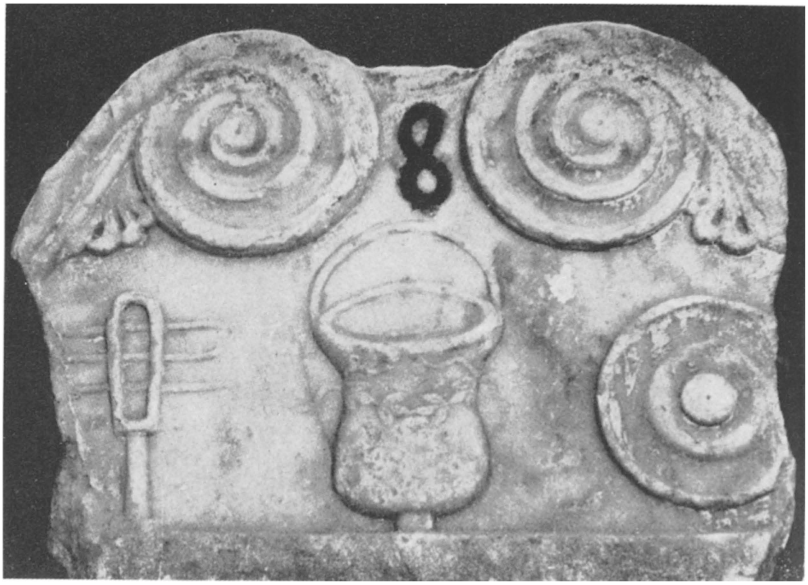

ΙΣΙΔΙ ΧΡΗΤΗΙ ΕΠΗΚΟΩΙ · ΣΕΛΕΥΚΟΣ ΣΩΚΡΑΤΟΥ
ΕΥΧΗΝ
ΕΠΙ ΙΕΡΕΩΣ ΔΙΟΚΛΕΟΥΣ
ΤΟΥ ΔΙΟΚΛΕΟΥΣ ΤΥΡΜΕΔΟΥ

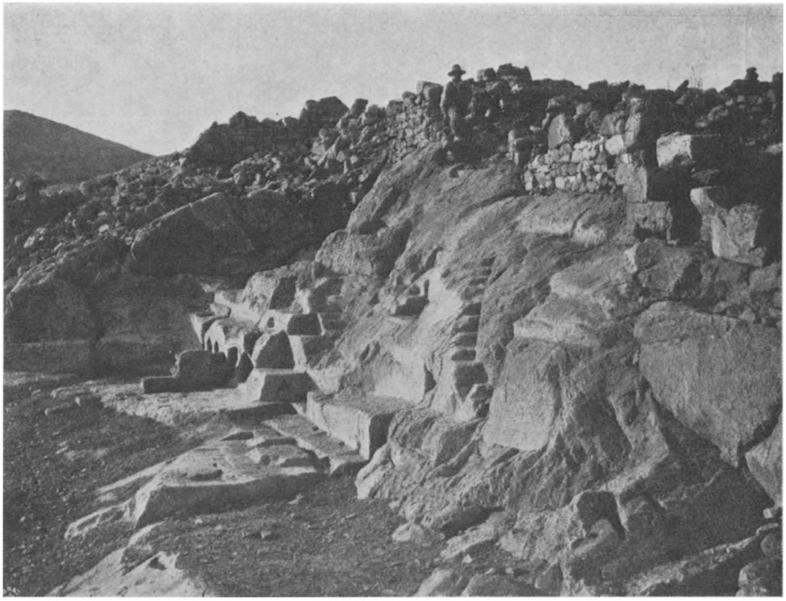
PLANCHE XL


ΚΕΦΑΛΩΝΡΟΔΩΝΟϹ · ΠΑΡΘΕΝΙΝΚΕ

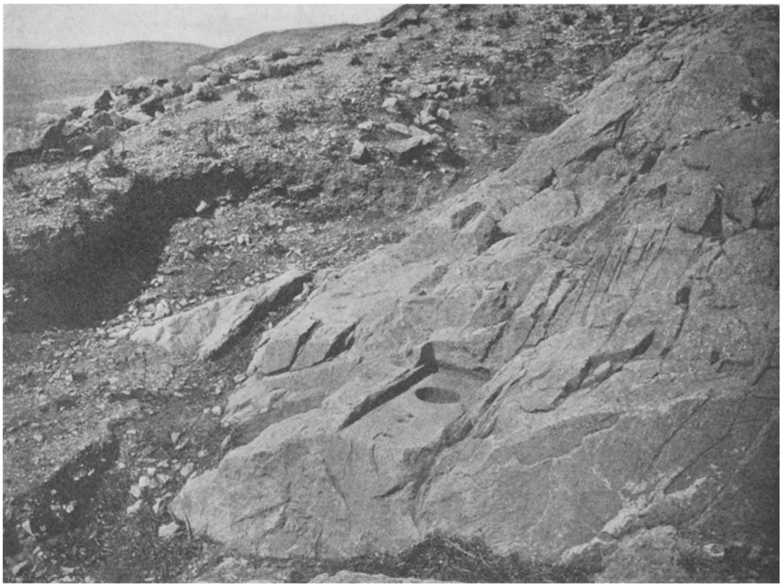
I



2



1



2

PLANCHE XLII

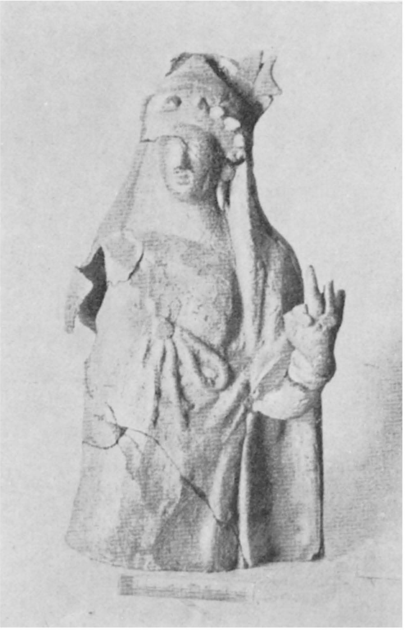
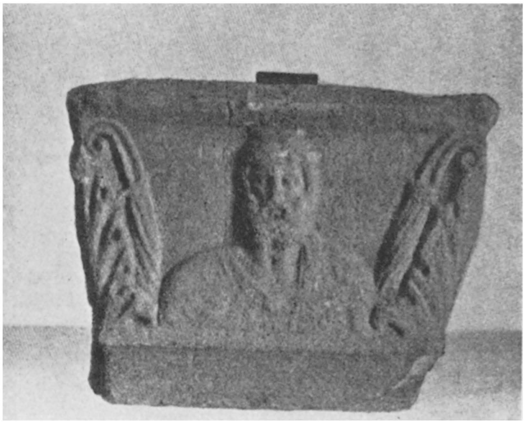
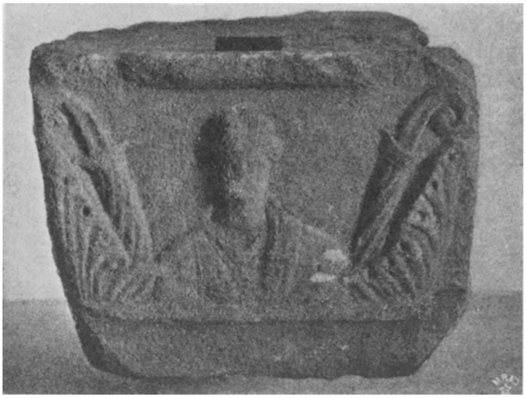


PLANCHE XLIII

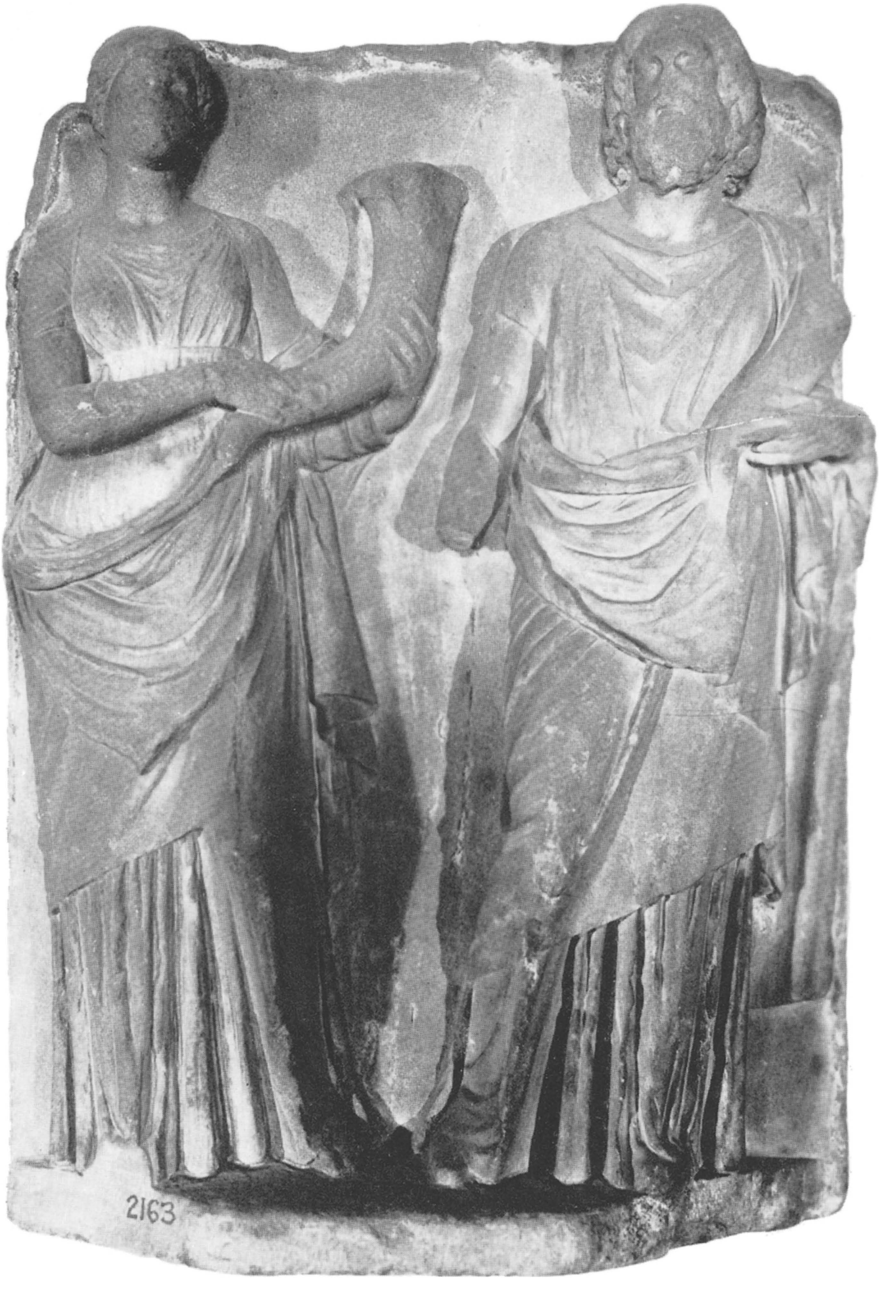


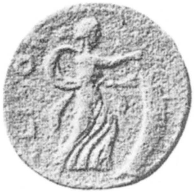
1



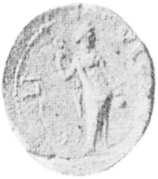
2

PLANCHE XLIV

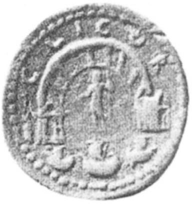




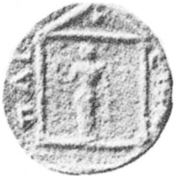
1



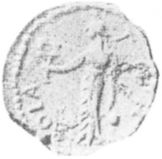
2



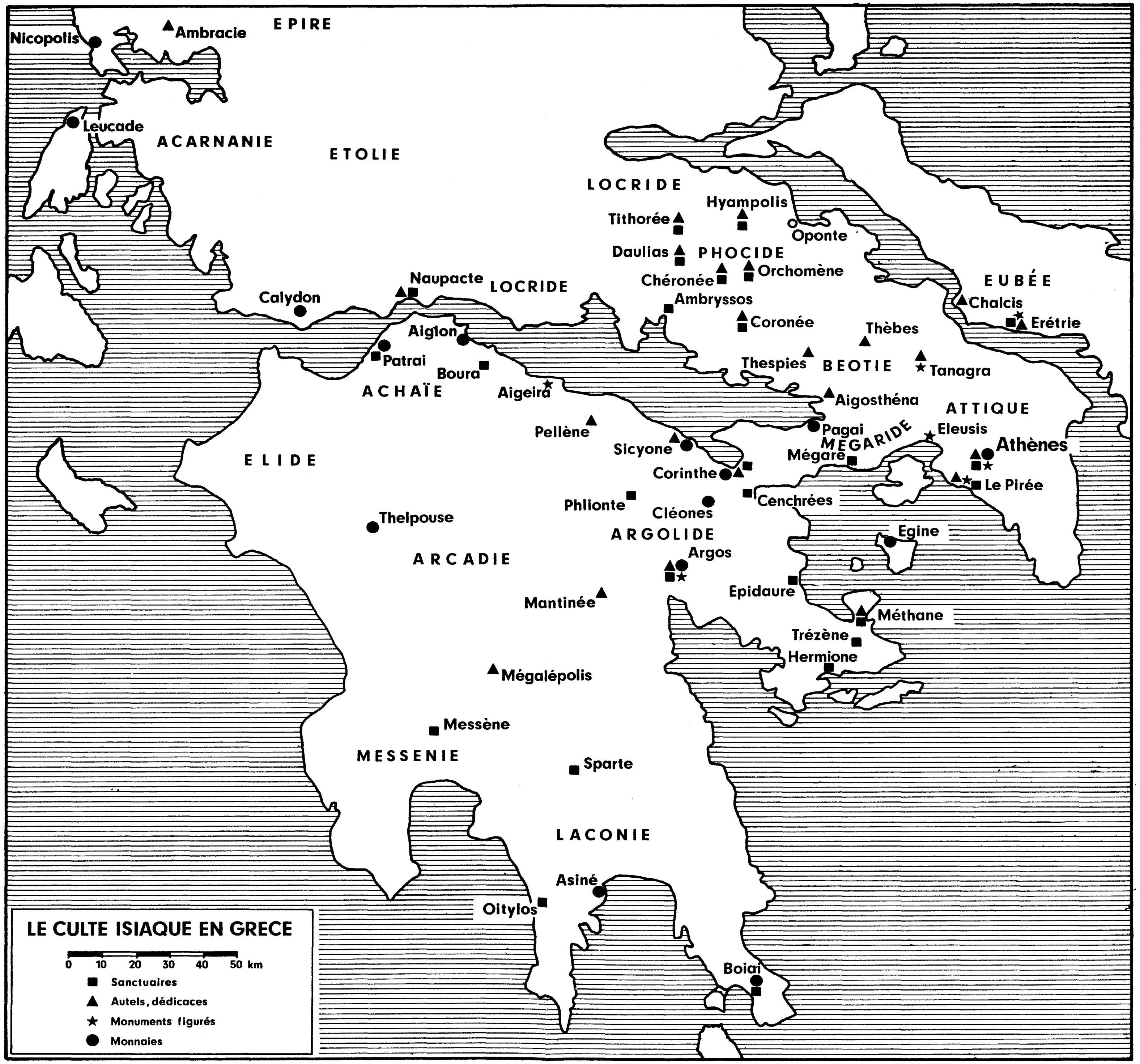
3



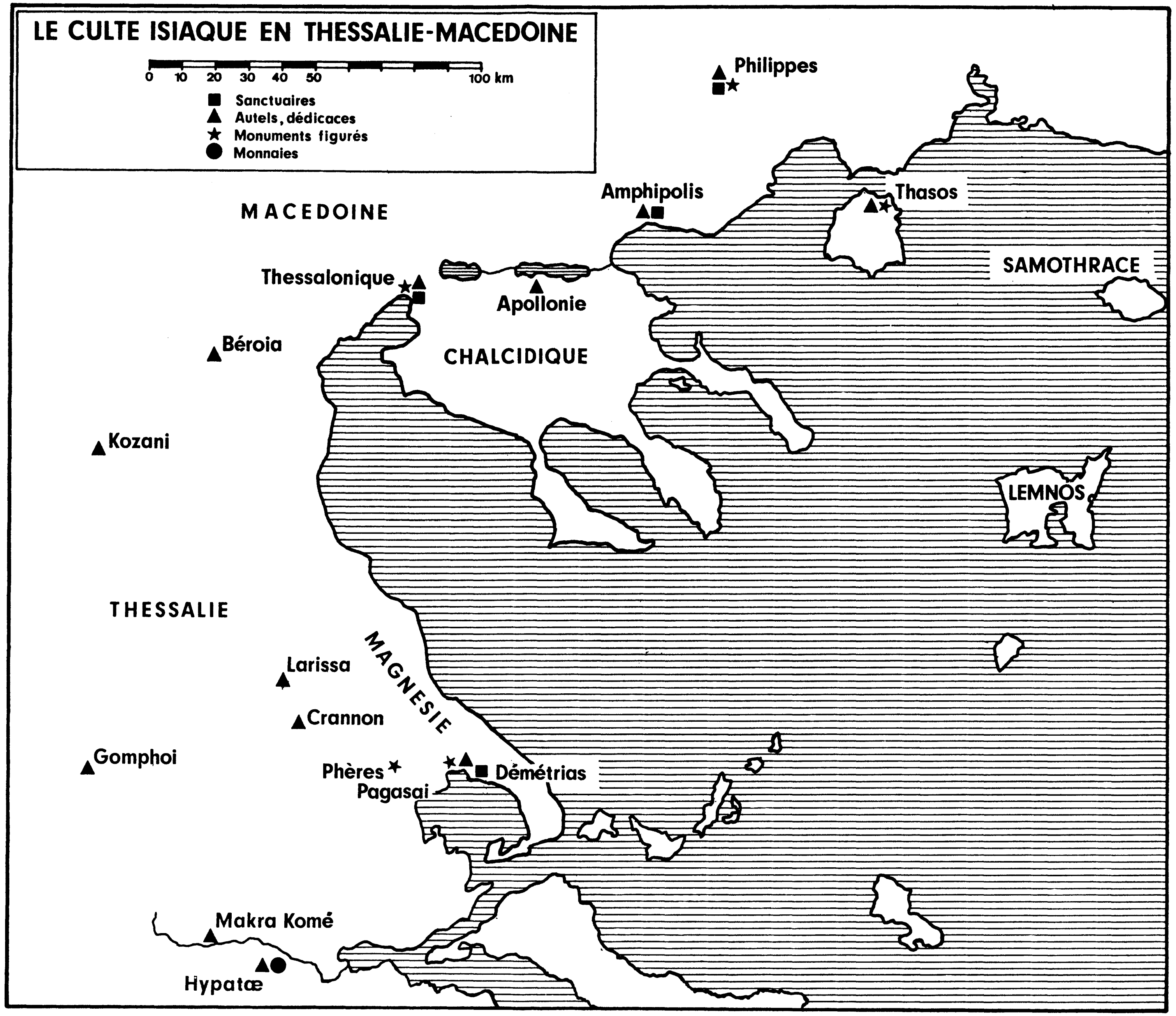
4



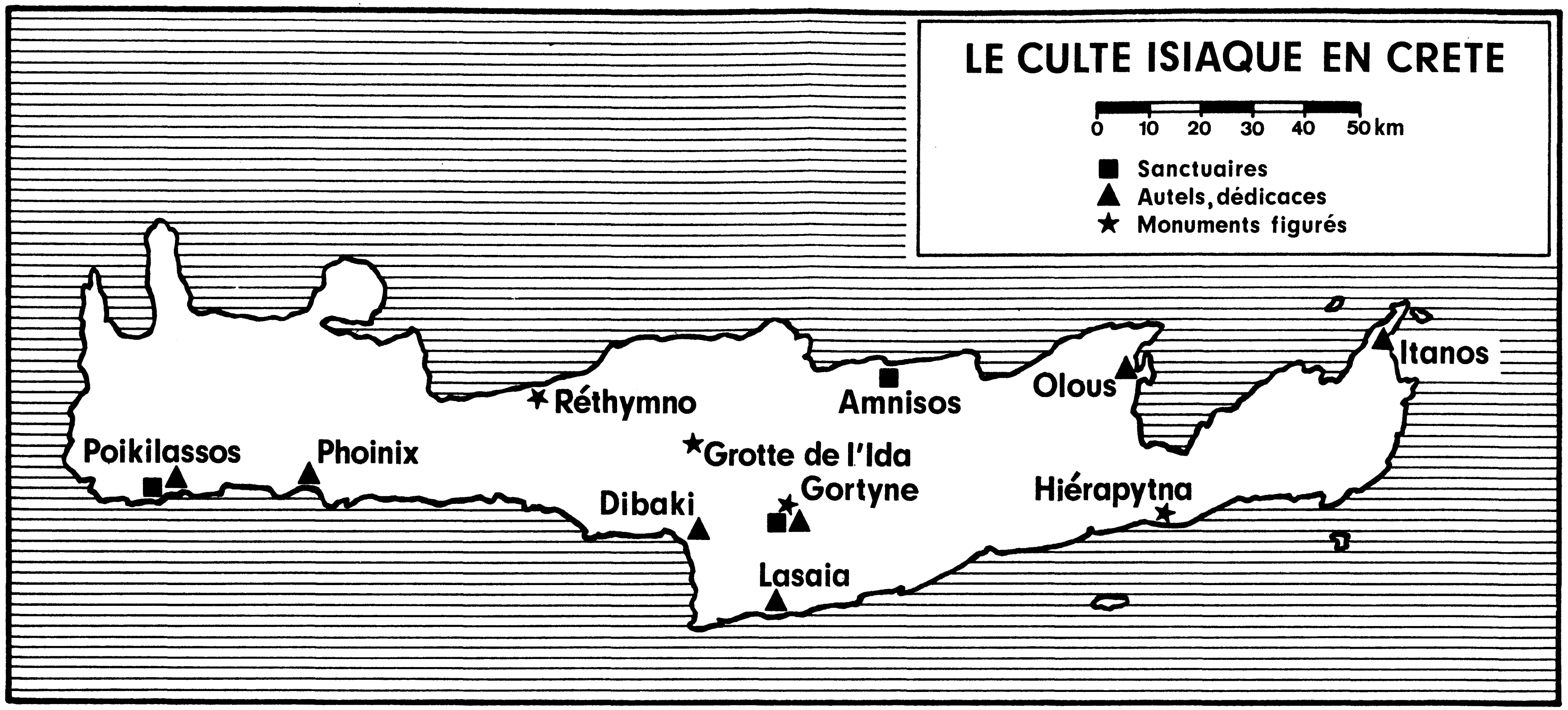
5


LE CULTE ISIAQUE EN GRECE
0 10 20 30 40 50 km
■ Sanctuaires
▲ Autels, dédicaces
★ Monuments figurés
● Monnaies
EPIRE
Nicopolis
Ambracie
Leucade
ACARNANIE
ETOLIE
LOCRIDE
Hyampolis
Tithorée
Oponte
Daulias
PHOCIDE
Chéronée
Orchomène
EUBÉE
Chalcis
Erétrie
Naupacte
LOCRIDE
Calydon
Ambryssos
Coronée
Thèbes
Aigion
Patrai
Boura
Aigeira
ACHAÏE
Thespies
BEOTIE
Tanagra
Aigosthéna
ATTIQUE
Pellène
Pagai
MEGARIDE
Eleusis
Sicyone
Mégare
Athènes
Corinthe
Le Pirée
ELIDE
Phlionte
Cenchrées
Cléones
Thelpouse
ARGOLIDE
Egine
ARCADIE
Argos
Epidaure
Mantinée
Méthane
Trézène
Hermione
Mégalépolis
Messène
MESSENIE
Sparte
LACONIE
Asiné
Oitylos
Boiai

Carte 1


LE CULTE ISIAQUE EN THESSALIE-MACEDOINE
0 10 20 30 40 50 100 km
■ Sanctuaires
▲ Autels, dédicaces
★ Monuments figurés
● Monnaies
Philippes
MACEDOINE
Amphipolis
Thasos
SAMOTHRACE
Thessalonique
Apollonie
Béroia
CHALCIDIQUE
Kozani
LEMNOS
THESSALIE
MAGNESIE
Larissa
Crannon
Gomphoi
Phères
Pagasai
Démétrias
Makra Komé
Hypatæ

Carte 2


LE CULTE ISIAQUE EN CRETE
0 10 20 30 40 50km
■ Sanctuaires
▲ Autels, dédicaces
★ Monuments figurés
Itanos
Réthymno
Amnisos
Olous
Poikilassos
Phoinix
Grotte de l'Ida
Gortyne
Hiérapytna
Dibaki
Lasaia

Carte 3